JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL TRIMESTRIEL

DE MÉMOIRES ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

TOME CCXVIII



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

RUE JACOB, N° 13 (VI°)

MDCCCCXXXI

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-MARS 1931.

LE DÎWÂN D'AL-ḤALLÂJ,

ESSAI DE RECONSTITUTION, ÉDITION ET TRADUCTION,

PAR

L. MASSIGNON.

INTRODUCTION.

Les *dîwâns* (ou «collections»), composés, à partir du IXe siècle de notre ère, par des critiques littéraires arabes, nous donnent le texte, classé fréquemment suivant l'ordre des rimes, et établi avec plus ou moins d'acribie, des poésies complètes des poètes et des tribus arabes. Des subdivisions peuvent survenir, fondées sur le genre des sujets traités : c'est ainsi que les «poèmes ascétiques», *zuhdiyât*, qui forment la quasi-totalité du *dîwân* d'Abû'l-ʿAtâhiya, sont rangés à part dans le *dîwân* d'Abû Nuwâs.

Le *dîwân* du mystique al-Ḥusayn b. Manṣûr al-Ḥallâj (✝ 309/922), dont la reconstitution est ici tentée, a effectivement été compilé dès le XIe siècle, époque où Qushayrî et Hûjwîrî nous le signalent[1]; mais ce fut dans une présentation

[1] P., 825, n. 4 et 5.

insolite, lui imposant la forme littéraire des *maqâmât* ou « séances », qui naissait alors.

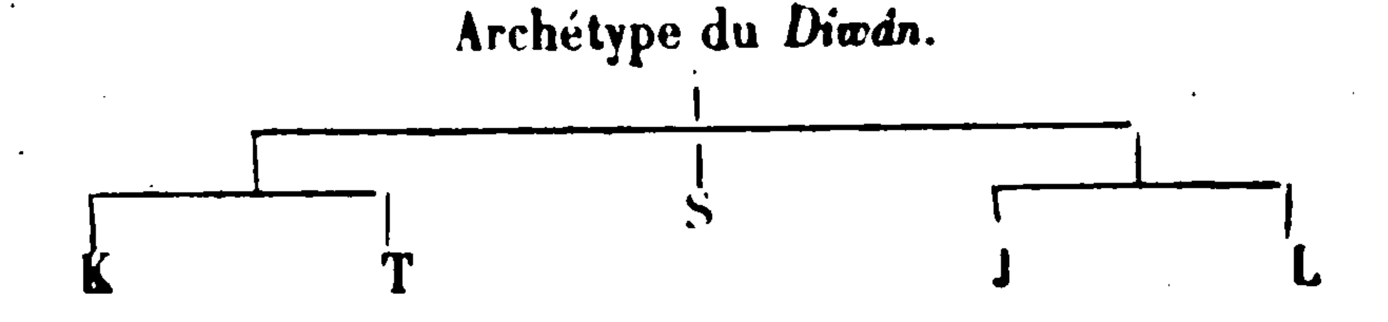
Six manuscrits étroitement apparentés, J, K, L, S, T, Berl.[1], dépourvus de titre et de nom d'auteur (nous les désignerons, suivant L, sous le titre générique de *taqyîd*, en abrégé *Taq.*), accolent, sans aucune référence empruntée à des historiens profanes, et pour le seul usage de cercles mystiques[2], deux collections différentes de poèmes hallagiens, que nous appellerons, la première *Dîwân* (abr. *Dîw.*), la seconde *Ziyârât* (abr. *Ziy.*).

1° *Dîwân*[3]. La première, que S donne seule (f. 3-15), qui passe en tête dans J (fol. 1ª-5ª) et K (p. 1-73), *in medio* en L (fol. 333ª-341ª) et *in fine* dans T (p. 20-58), est la plus

(1) Le ms. J (= Tâhir Jazâirli = anc. C) a été décrit ap. *Q.T.*, p. 21; K (= Kazan, bibl. centr. or. n° 68, copie due à l'amitié d'Ign. Kratchkovski); L (= Londres, Br. Mus. 888 = anc. A), a été décrit ap. *Q.T.*, p. 21; S (= Sulaymaniya 1028 = anc. B), de même; T (= bibl. Ahmad Taymûr, Caire, n° 1291; copie et photographies dues à l'amitié de ce grand érudit qui vient de nous être enlevé); Berl. (= Berlin 3492 = anc. D), décrit ap. *Q.T.*, p. 21.

(2) Utilisés dès le XII° siècle par les Qâdiriya (cf. SHATTANAWFÎ, *Bahja*, et la Geniza); le ms. L est d'origine shâdhiliyenne (contient des œuvres de Zarrûq).

(3) Stemma des manuscrits, établi par comparaison des numéros d'ordre des péricopes et des variantes caractéristiques à témoins multiples. Sur 32 variantes-types choisies : L s'accorde 8 fois avec J, 2 avec S, 0 avec K et T; S s'accorde 3 fois avec J, 2 avec L, 2 avec K, 1 avec T; K s'accorde 13 fois avec T, 2 avec S, 1 avec J, 0 avec L; J s'accorde 8 fois avec L, 3 avec S, 1 avec K, 1 avec T; T s'accorde 13 fois avec K, 1 avec S, 1 avec J, 0 avec L. D'où le stemma généalogique suivant :



ancienne; c'est un recueil de péricopes homogène, donnant presque chaque fois, après une oraison extatique assonnancée (*munâjâh;* quelquefois remplacée par une série de sentences en prose ordinaire), une courte pièce de vers (*shiʿr*), en guise de commentaire mnémotechnique à méditer (1). J'y vois donc, presque sûrement, ce *Dîwân ashʿâr wa munâjât* d'al-Ḥallâj que Qushayrî avait aperçu à Nishapur dans la bibliothèque de Sulamî, et qui dut être copié souvent dans les conditions d'insécurité particulières aux livres proscrits, si l'on en juge par l'insolite bouleversement du classement de ses péricopes dans nos six manuscrits (2).

Lorsque nous l'avons publié en 1914, incomplet (suivant quatre manuscrits seulement), nous l'avions intitulé *Akhbâr al-Ḥallâj* (3), pensant l'identifier avec l'œuvre, assez tardive, de ce nom, due à Ibn ʿAqîl et à Ibn al-Ghazzâl (xiᵉ-xiiᵉ siècle) (4). Mais la comparaison des deux nouveaux manuscrits K et T (5) avec les œuvres de Sulamî et d'Ibn Bâkûyé nous recommanda

(1) Sur ce procédé d'exposition, déjà prêté à Ḥallâj dans un récit de Qannâd (avant 325/936) racontant trois entretiens avec lui (*Recueil,* p. 71-72, 255), et fondé sur une introspection où s'ébauche la «nouvelle» psychologique à la Cervantès, source du roman moderne, cf. *Philosophies,* Paris, mars 1925, 507-512, et *R.M.M.*, XXXVI, 36, n. 3.

(2) Classement de J : 1, 3-11, 15, 16, 18-28, 30-31, 32^{a}, 33-35, 36^{a-b}, 37, 39, 40 (coupure). — K : 57^{b}, 58^{a-c}, 1-3, 9 *bis*, 10-13, 15, 16, 18, 21-24, 29^{a-d}, 26-28, 30-33, 15, 33^{a}, 34-35, 37, 36^{b}, 39, 40, 38, 41, 49, 50, 53 *ter,* 51^{a}, 52, 51^{b}, 42, 17 + 52^{b}, 53^{a}, 50 *bis*, 53 + 9, 54, 55, 43, 44, 59, 56, 57, 58^{b}, 48, 59^{b}, 60, 46. — L : 1, 2, 4, 7-10, 12-15, 5, 6, 16, 18, 19, 21-28, 30-31, 35, 36^{a-b}, 40, 41, 49-58. — S : 4^{a}, 1, 3, 10^{a}, 12, 13, 15^{a}, 16^{a}, 29^{a}, 30, 31, 11, 36^{a}, 40, 42-48, 52, 9, 14, 15, 20, 21, 24, 32, 34, 35, 37, 38, 49^{b}, 50, 51, 17, 53, 59, 60, 19. — T : 18, 20-24, 29^{a-d}, 26-28, 30-34, 36^{a}, 37, 36^{b}, 39^{b}, 38, 41, 49, 50^{a}, 50^{b}, 51^{a}, 52^{a}, 51^{b}, 17 + 52^{b}, 53^{a}, 50 *bis*, 53^{b}, 54 (= 47), 44, 59^{a}, 56, 57^{a}, 58^{a-c}, 48, 59^{b}, 60, 6. — Berl. : 1, 16, 17, 2, 3, 4, 5, 6.

(3) Ap. *Quatre textes*, 1914, IV, p. 19-37, 51*-86*.

(4) *Loc. cit.*, p. 23-24; hypothèse rectifiée dès 1922 *ap.* P., 813, 815 et 9* (n° 131 *a*).

(5) Fragm. ap. *Recueil*, 57-61, 255.

bientôt de remonter de plus d'un siècle la composition de ce recueil, dont l'homogénéité de présentation et de style décèle un véritable écrivain.

Il semble bien avoir été composé dans la région de Bagdad entre 322/933 et 325/936[1] par un écrivain connaissant non seulement la terminologie, mais comprenant l'esprit de la mystique, fort attaché à la physionomie spirituelle d'al-Ḥallâj, ne l'ayant peut-être pas personnellement connu, et s'efforçant de recueillir ses *acta sincera*, émanant « de ses disciples » (*min talâmidhatihi*) directs, gens de Beïḍâ, Wâsiṭ et Bagdad, aptes à témoigner de la ferveur de ses oraisons[2].

Le seul hallagien d'alors qui réponde à ce signalement est Fâris Dînawarî[3], mort à Samarqand vers 342/953, maître de Kalâbâdhî et source de Sulamî. Les fragments conservés de ses commentaires[4] sur al-Ḥallâj ont parfois plus de technicité, mais défendent bien la même interprétation *ḥulûlî*[5], celle

(1) Puisque Masrûq y donne à Ibn al-Ḥaddâd son titre éphémère de « cadi des cadis d'Égypte », c'est que celui-ci le portait, sinon quand il l'interrogea, du moins quand il transmit son récit à l'auteur du *Dîwân* (n° 2 ; cf. P., 296, n. 2).

(2) Spécialement Ibrahîm Ibn Fâtik, qu'il ne paraît pas avoir interrogé lui-même, et qui était d'ailleurs « mis en quarantaine » (*mahjûr*); dans l'*isnâd* donné ap. *Q.T.*, p. 75*, n. 4, par Khaṭib, Fâris appelle Ibn Fâtik « rajulũnâ », ce qui crée une objection, à ajouter à celle des deux gloses à la *waṣiya* (cf. Sulamî, *Ḥaq.*, in V, 101 = E, p. 29, n° 27; déficientes ap. *Dîw.*, n° 45), contre l'identification que nous proposons. En tout cas, les *isnâd* du *Dîwân* n'ayant jamais plus de deux *râwi*, nous réfèrent à une vingtaine d'années au plus des événements; ce qui confirme la date, 325/936, proposée.

(3) Abû 'l-Qâsim (*alias* Abû 'l-Ṭayib) Fâris bin abî 'l-Fawâris 'Isä (*alias* Muḥammad) Dînawarî, Baghdâdî (cf. P., 337-338, 806, 813, 825; Khaṭîb, *Ta'rîkh*, ms. Köpr. 1023, p. 786 (selon Rescher); Ibn al-Jawzî, *Talbîs*, 258, d'après son disciple, le juriste et historien Ibn al-Bayyi'). Réfugié à Nishapur, puis à Merv; sa tombe est dans la citadelle de Samarqand. Peut-être fut-il le fils d''Isä Dînawarî, surnommé Qaṣṣâr, le disciple de Shiblî (Sarrâj, *Luma'*. sub verbo; Qush., 155).

(4) Cf. *Essai*, 16*. 56*; P., 813. Mais les copies successives, pour des milieux moins lettrés, ont pu « appauvrir » le *Dîwân* à ce point de vue.

(5) Cf. *Enz. Isl.*, sub verbo, p. 810, note. Le mot figure ap. *Dîw.*, n° 5,

que Fâris, par réaction contre les atténuations sâlimiyennes de Wâsiṭî[1], a seul osé présenter de la doctrine hallagienne; interprétation qui fut excommuniée[2]. Le n° 36 du *Dîwân* nous montre al-Ḥallâj expliquant l'union mystique comme un état positif intermittent où Dieu l'envahit jusque dans son élocution, grâce à une emprise, *istilâ*, concomitante avec un anéantissement, *fanâ*, momentanés. Or Khwîshagî nous dit[3] que « Fâris bin ʿIsā Baghdâdî a rapporté, d'après son maître Ḥallâj lui-même, que le langage extatique de Ḥallâj provenait d'un état d'unification, *ittiḥâd*, dû à une emprise divine, *istilâ*, produisant anéantissement, *fanâ* » :

فارس بن عیسی البغدادی از شیخ خود منصور حلاج حکایة کرده که این کلام حلاج در حالهٔ اتّحاد بود در استیلا حق سبحانه بروی وفنا او دروی

C'est bien le même couple de termes que dans Sulamî[4], au lieu d'*istihlâk* et *dhuhûl*, préférés par Junayd[5].

La critique externe milite également en faveur de l'attribution du *Dîwân* à Fâris, car il n'y figure dans aucun *isnâd*[6] (comme il sied à l'auteur), quoique il soit, dans Khaṭîb, un des *râwî* de la *waṣîya* du n° 45[7].

Aucune des pièces de vers encloses dans les traités en prose

et était alors aussi inacceptable pour les ashʿarites que pour les muʿtazilites.

(1) Cf. P., 811-813.

(2) P., 338.

(3) *Taḥqîq al-muḥaqqiqîn*, écrit en 1170/1756, ms. Calcutta, E 42, fol. 135 (copie due à l'amitié de V. Ivanow).

(4) *Ḥaqâiq*, in III, 16 (= E, p. 25, n° 11).

(5) Selon Sahlagî, au sujet de Bisṭâmî (Ibn al-Jawzî, *Talbîs*, 367 (; cf. *Dîw.*, n° 1, 49).

(6) L'interpolation de son nom ap. *Q.T.*, IV, n° 6, provient de Sulamî.

(7) Cf. *supra*.

d'Al-Ḥallâj que nous avons conservés sous le titre de *Ṭawâsîn*[1] ne figure dans le *Dîwân*, et le fait est à méditer[2], car si le *Dîwân* paraît attribuable à Fâris, les *Ṭawâsîn* ont été édités par Hâshimî, que nous croyons identique à ce Wâsiṭî que Fâris combattit pour son interprétation atténuée de la mystique hallagienne.

Si l'on admet notre hypothèse chronologique, le *Dîwân* devient la source utilisée dès Kalabâdhî (*Ta'arruf*, pour les vers du n° 48), Sulamî (*Ḥaqâïq*, pour n° 60; *Ta'rîkh*, pour n°s 56, 2, 26, 43; *Ṭabaqât*, pour les vers des 5, 36ᵃ), Daylamî (*Sîra*, 57, 27, 29ᵃ), 'Abdulqâhir Baghdâdî (*Farq*, vers de 39), Ibn Bâkûyé[3] (*Bidâya*, 1-4, 9ᵇ, 11-13, 15, 19), et, en tout cas, par Qushayrî (*Risâla*, 20), Harawî (*Ṭab.*, 58), 'A. Q. Hamadhânî (*Zubda*, vers 52ᵇ), Suhrawardî Ḥalabî (vers 17 + 52ᵇ), Najm Râzî (1, 52ᵇ), 'Izz Maqdisî (1, 16, 17), Farghânî (1), Mursî (53 *ter*), Samnânî (1, 29*d*), Munâwî (10, 23), 'Amilî (36ᵇ), Dâmâd (31), et Nâbulusî (52ᵇ). Il est très re-

[1] Publiées par nous en 1913. Ces sept pièces de vers (III, 11-12; V, 11; VI, 10, 12, 15, 29) sont republiées ci-dessous.

[2] Comparer les deux seuls poèmes parallèles, deux *sîniya* : *Juhûdî* et *Junûnî* (*infra*).

[3] J'avais d'abord pensé que le ms. T du *Dîwân* était une sorte de riposte apologétique à la *Bidâya* d'Ibn Bâkûyé (*Dîw.*, 43, 56, 29, 27, 29ᶜ, 55, 29ᵇ, 25, 29ᵈ, répondant à Bâk., 2, 3, 4, 9ᵇ, 11, 12, 13, 15, 19). Mais l'opuscule d'Ibn Bâkûyé est très superficiel (Bâk., 10 contredit Bâk., 18; au contraire *Dîw.*, ms. T, ap. *Recueil*, p. 83, n° 6; Bâk., 19 démarque le récit de Jurayrî *ap.* 29ᵈ; Bâk., 1 bloque indûment neuf récits distincts), exploite Sulamî (Bâk., 8 = S., 2), et peut donc avoir pris, à travers Daylamî, les n°s 55, 27, 29ᵃ du *Dîwân*, dont il reproduirait l'erreur «Mu'taḍid» (pour «Muqtadir», p. 32ᵃ, l. 19; cf. *Dîw.*, ms. T, 57). Les invraisemblances du *Dîwân* (ms. T) au n° 58ᵃ (Ibn Khafîf, mort à 104 ans en 371 H., et tenant tête en 296 H., donc à 30 ans, au vieux Junayd) et aux n°s 58ᵇ⁻ᶜ (publ. *Recueil*, 60 : situant en 309 H. des déclarations que Ibn Surayj, mort en 305 H., ne put faire à Ibn Shaybân, mort en 303 H., qu'en 296 H., lors de la première fétoua, celle d'Ibn Dâwûd; P., 164), n'exigent pas que la date de l'œuvre soit abaissée après 426 H.

marquable que ni ʿAṭṭâr, ni Baqlî, si épris de Ḥallâj, n'aient connu le *Dîwân*[1].

Dans la présente publication : 21 pièces proviennent de cette source (sigle : *Dîw.*) et semblent assez authentiquement hallagiennes[2] pour figurer toutes dans la section I.

2° La seconde collection, *Ziyârât*, figure *in fine ap.* J (une page détachée) et K (p. 73-102), en tête *ap.* L (f. 322ᵃ-333ᵃ, et 341ᵃ-343ᵃ) et T (p. 5-20). Elle est à la base des manuscrits Köprülü 1620 (8 pièces, dont 6 de K) et *Geniza* (du Caire, coll. Taylor-Schechter Ka 1, publ. Hirschfeld, *J.Q.R.*, 1903, 167 : 11 pièces, dont 4 de K et 2 autres de L).

Le noyau primitif en peut avoir été d'authentiques récits de Shiblî, une vingtaine de courtes sentences d'al-Ḥallâj commentées par des vers, et connues dès l'époque de Sarrâj (*Lumaʿ*, 66; cf. Ibn al-Dâʿî, *Tabṣira*, et Baqlî, *ap.* E, p. 83*-88*, nᵒˢ 162, 163, 167, 168, 190), mais classées ensuite dans le cadre légendaire de « six visites », *ziyârât*, de Shiblî à son ami emprisonné, et enfin corsées, à l'intention de séances et oratorios congréganistes, de « six visites » d'Ibn Khafîf, d'autres visites, chronologiquement impossibles, de Nûrî, toutes farcies de poèmes attribués à Ḥallâj (14 dans T, 42 dans K, 73 dans L); quelques-uns authentiques ou dignes de l'être, d'autres d'une composition assez misérable (cf. P. 443-447). Le procédé littéraire des « visites » sera repris dans la grande épopée hallagienne d'ʿAṭṭâr, mais son application, ici, est si gauche, que la recherche de la personnalité de l'auteur devient d'un intérêt moindre que pour le *Dîwân*. Si la dernière forme

(1) A part ses extraits *ap.* Sulamî et Ibn Bâkûyé. Baqlî ignore aussi le *Bustân al-maʿrifa*, qui, placé en tête des mss. S (fol. 1-3) et T (fol. 1-5), sans les *Ṭawâsîn*, a peut-être été édité par Fâris, et non par Wâsiṭî.

(2) Deux seulement, la *naʿî* et la *nadîmî*, sont discutées.

des «six visites» d'Ibn Khafîf, la *Ḥikâyat al-Kirmânî*, est attribuée expressément par L (f. 322[b], cf. P. 444, n. 2) à un shâfi'ite de Ḥamâh, Ḥusayn Ibn Razîn, mort vers 650/1252, on peut faire remonter la plus ancienne forme des *Ziyârât* à Ibn al-Qaṣṣâṣ Shirwânî, vers 490/1097 (cf. P. 389, et n° 275 *a*).

Cette source n'a été utilisée que par A. F. Hamadhânî (*Takmila*), Ibn Khamîs Ka'bî, Ibn Kardabûs Tûzarî (cf. *Recueil*, 62-64), Ibn al-Jawzî (*Muntaẓam*), Baqlî (*Shaṭḥ; 'Arâïs*), Qazwînî (*'Ajâïb*), Jildakî (*Ghâyat*) et 'Amilî.

Elle nous a fourni ci-dessous 64 pièces (46 pour la section I, 18 pour la section II).

3° Outre les *Ṭawâsîn*, qui ont fourni 7 pièces, énumérées dans une note ci-dessus, 12 pièces ont été fournies : par Ibn Jahḍam (Q. 8), Jawbarî (Q. 11), Hûjwîrî (M. 31), Jildakî (M. 42), Khwâfî (M. 36), Suhrawardî Ḥalabî (M. 52, 53), Ibn al-Jawzî (M. 64), Ibn al-'Arîf (Y. 1), Sulamî (Y. 4), Kalâbâdhî (Y. 5) et Ibn Yezdânyâr (Y. 7)[1].

Classification suivie pour le Dîwân (l'ordre alphabétique des rimes étant suivi dans chaque sous-section) :

[Section I] : pièces authentiques. — *a.* 11 *qaṣâïd* (d'au moins 7 vers); *b.* 69 *muqaṭṭa'ât* (de 2 à 7 vers); *c.* 7 *yatâmâ* (vers uniques).

[1] Trois poèmes d'al-Ḥallâj ne sont connus qu'en traduction persane (*ap.* Harawî = E., p. 100, et Baqlî, *Shaṭḥ*, QA 153[b], SA, fol. 126, n[os] 169, 181 = E., p. 83, 86). On sait qu'al-Ḥallâj ne parlait pas persan (P., 96 ≠ *Q.T.*, III, n° 13, n. 4 de la page 42*). Et M. K. Ghazwînî a montré que le *dîwân* en persan imprimé sous son nom dans l'Inde (cf. P., n° *1262*) était à restituer à Ḥusayn Khwârizmî († 839/1435; cf. Riḍâ Qulî, *Riyâḍ al-'ârifîn*, 68-69). Pour les autres *dîwâns* non-arabes portant le nom d'al-Ḥallâj, voir P., 435-442, et n[os] *1111-d*, *1261-1263*, et *Recueil*, 152.

[Section II] : *d.* 23 pièces empruntées à d'autres poètes, antérieurs (18) ou postérieurs (5); *e.* 21 fragments anonymes anciens «exprimant l'état d'âme» (*lisân ḥâl*) d'al-Ḥallâj; *f.* 7 pièces plus récentes, d'auteurs connus, célébrant al-Ḥallâj; *g.* Quatre *indices* : I. Liste des 43 pièces exclues ici comme suspectes; II. Liste des 137 pièces hallagiennes reçues et publiées ici-même; III. Liste des poètes cités dans le commentaire; IV. Index des mètres employés dans la section I.

Sigles référant à mes précédentes publications :

Taw. = édit. du *Kitâb al-Ṭawâsin*, Paris, Geuthner, 1913.

Q.T. = *Quatre textes inédits relatifs à . . . al-Ḥallâj*, Paris, Geuthner, 1914 (épuisé).

P. = *Passion d'al-Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1922 (pour tous les auteurs cités ici en abrégé, consulter sa bibliographie).

E. = *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Geuthner, 1922.

Recueil = *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Geuthner, 1929.

SECTION I.

PIÈCES AUTHENTIQUES.

QAṢÂÏD.

QAṢÎDA I.

L'INVOCATION DU PÈLERIN AU SEUIL DU TERRITOIRE SACRÉ.

(Symbole de l'union.)

A. *Commentaire.* — Sur l'ensemble, voir P., 518-519. La liaison des vers 13-14 dérive d'Abû Nuwâs (*Diwân*, p. 348; cf. P., 917, n. 6). Les premiers vers du poème ont été imités par Abû 'l-Barakât al-Umawî al-Qâdirî (Shaṯṯanawfî, *Bahja*, p. 215).

B. *Sources.* — *Taq.* (*L*, fol. 323ª, v. 1-4, 6-12, 14, 13, 16-19; J, fol. 5ª, v. 1-4, 6-10, 12, 11, 13, 15-19; T, p. 12-13, v. 1-13, 16-19; K, p. 93, v. 1-4, 6-13, 15, 16, 14, 18, 19; cf. ms. Berlin 3492, fol. 41ª, v. 1-4, 6-12, 14, 13, 16-19). Hûjwîrî, *Kashf*, édit. Zhukovski, p. 332, v. 1, 3, 4 (cf. ms. Paris suppl. pers. 1214, fol. 171ᵇ, et *Geniza*, v. 1-4). Ibn Kardabûs Tûzarî, *Iktifâ*, ms. Ragragî, Rabat, v. 1-4, 6-19. Ibn al-Jawzî, *Narjis al-Qulûb*, v. 1-3, 5-11, 13-19. Bahâ Âmilî, *Kashkûl*, édit. 1329, p. 115, v. 1, 2, 11, 13 (cf. Khwansârî, *Rawḍât*, II, p. 236). Nâbulusî, *Hatk al-astâr*, v. 1-5.

C. *Texte arabe.* — Rime : *alif,* mètre : *basîṭ* :

[*al-talbîya* (*ma'nawîya* : *fî'l-jam'*) :]

1 لبَيْكَ لبَّيك(1) يا(2) سرّى(3) ونجوائى(4)

لبّيك لبّيك يا قصدى ومعنائى

ادعوك بل انت تدعونى اليك فهلْ[1]
نـاديتُ[2] ايّاك ام ناجيتَ[3] ايّائى
يا عين عين وجودى[1] يا مدى[2] همى[3]
يا منطقى وعباراتى واعيائى[4]
يا كلّ كلّى ويا سمعى ويا بصرى
يا جملتى وتباعيضى[1] واجزائى
يا كلّ كلّى وكلّ الكلّ ملتبس
وكلّ كلّك[1] ملبوس بمعنائى
يا من به عُلِقَتْ روحى[1] فقد تلفت
وجدا فصرتَ رهينا[2] تحت[3] اهوائى[4]
ابكى على شجنى من فرقتى وطنى[1]
طوعا ويسعدنى بالنوح اعدائى
ادنو فيبعدنى خوفى فيقلقنى
شوقٌ[1] تمكّن فى مكنون احشائى
فكيف اصنع فى حبّ كَلِفْتُ[1] به
مولاى[2] قد ملّ[3] من سقمى اطبّائى[4]
قالوا تداوَ به منه فقلت لهم
يا قوم هل يتداوى الدآء بالدائى
حبّى لمولاى[1] اضنانى[2] واسقمنى[3]
فكيف اشكو الى مولاى مولائى
انّى لأرمقه والقلب يعرفه
فما يترجم عنه[1] غير ايمائى

يا ويحَ روحى [1] من روحى [2] فوا أسفى

علىَّ منّى فانّى [3] اصل بلوائى

كانّنى غَرِق تبدو انامله [1]

تَغوّثا [2] وهو فى بحر من الماء

15 وليس يَعْلَمُ ما لاقيتُ من [1] احدٍ

الّا الذى حلَّ منّى فى سويدائى

ذاك [1] العلم بما لاقيت من دنفٍ [2]

وفى مشيئته موتى واحيائى [3]

يا غاية السؤل والمأمول يا سكنى

يا عيش [1] روحى يا دينى ودنيائى [2]

قُلْ لى [1] فَدَيْتُكَ [2] يا سمعى ويا بصرى

لِمْ [3] ذا اللجاجة فى بُعدى واقصائى

19 إن كنتَ بالغيب عن عينىَّ محتجبًا

فالقلب يرعاك فى الابعاد والنائى [1]

D. *Variantes*. — V. 1. [1] K, 'Âmilî : .يا عالماً [2] *Ibid.* : *deest.* [3] Hûjw. : .يا سيّدى [4] Hûjw. : .ومولاى — 2. [1] Tûz. : .فها انا ذا [2] Tûz., Nâb. et ms. Berl.; tous les autres : .ناجيت [3] Tûz., Nâb. et ms. Berl. : .ناديى — 3. [1] L, T : .عيانى [2] Hûjw. : .منتهى همّى [3] L, T, Nâb. : .املى [4] *Narjis;* J, T, L, Nâb. : ايمانى; Hûjw. et *Geniza* : .انبائى — 4. [1] Ms. Berl. : .يا عنصرى — 5. [1] Nâb. : .ذلك — 6. [1] L, T, etc.; J et *Narjis* : .كلفت نفسى [2] J قتيلا; K : .بنهيبا [3] J, K : ذ; *Narjis* : .بين [4] *Narjis;* L, T : .امانى — 7. [1] L : .سكنى — 8. [1] J : .شرق — 9. [1] T : ,قَلِقْتُ [2] K, *Narjis* : يا حبّ; L : .يا قوم [3] K, *Narjis* : .هم [4] *Narjis* : .احداقى — 11. [1] T : .بلائى [2] 'Âmilî : .اشانى [3] J, K : .اسلى — 12. [1] K : .فيه — 13. [1] X : .نفسى [2] *Ibid.* [3] *Narjis* : .لما بى — 14. [1] L : .الناظمة [2] L : صوتا; ms. Berl. : .بعيد مغيبا — 15. [1] *Deest ap.* J, K. — 16. [1] L : .هو [2] K : .كمد [3] L, T, *Narjis* :

تخيانى. — 17. [1] J : رو. [2] L : دنيانى واخرانى. — 18. [1] J, T; *Narjis* : كنى لى; ms. Berl. : قلبى. [2] Ms. Berl. : بذيتك. [3] corr.; partout : كم. — 19. [1] L : من بعدى ومن نانى.

E. *Traduction :*

(1) Me voici, me voici! ô mon secret, et ma confidence! Me voici, me voici! ô mon but, et mon sens! (2) Je T'appelle, ... non, c'est Toi qui m'appelles à Toi! Comment t'aurais-je invoqué «c'est Toi» (Qor., I, 4), si Tu ne m'avais susurré «c'est Moi»? (3) O essence de l'essence de mon existence, ô terme de mon dessein, ô Toi mon élocution, et mes énonciations, et mes balbutiements! (4) O tout de mon tout, ô mon ouïe et ma vue, ô ma totalité, ma composition et mes parts! (5) O tout de mon tout, mais le tout d'un tout est une énigme, et c'est le tout de ton tout que j'obscurcis en voulant l'exprimer! (6) O toi en qui s'était suspendu mon esprit, déjà mourant d'extase, te voici devenu son gage dans ma détresse! (7) Je pleure ma peine, sevré de ma patrie, par obéissance, et mes ennemis me facilitent les lamentations. (8) M'approché-je, que ma crainte m'éloigne, et je tremble d'un désir qui tient à fond mes entrailles. (9) Que ferai-je, avec cet Amant dont je suis épris, mon Seigneur! ma maladie a lassé mes médecins. (10) On me dit : Guéris-t'en par Lui! Mais je dis : se guérit-on d'un mal par ce mal? (11) Mon amour pour mon Seigneur m'a miné et consumé, comment me plaindrais-je à mon Seigneur de mon Seigneur? (12) Certes, je l'entrevois, et mon cœur le connaît, mais rien ne saurait l'exprimer que mes clins d'œil. (13) Ah! malheur à mon esprit à cause de mon esprit, hélas pour moi à cause de moi, je suis l'origine même de mon infortune! (14) Comme un naufragé dont seuls les doigts surnagent pour appeler à l'aide, en plein dans la mer. (15) Nul ne sait ce qui m'est advenu, sinon Celui qui s'est infondu dans mon cœur. (16)

Celui-là sait bien quel mal m'a atteint, et de son vouloir il dépend que je meure et revive! (17) O suprême demande, et espoir, ô mon Hôte, ô vie de mon esprit, ô ma foi et ma part d'ici-bas! (18) Dis-moi «je T'ai racheté», ô mon ouïe, ô ma vue! Jusqu'où tant de délai, dans mon éloignement, si loin? (19) Quoique tu te caches à mes deux yeux dans l'invisible, mon cœur observe ton lever, dans la distance, de loin.

QASÎDA II.

RÉPONSE SUR LA RÉALITÉ DE LA FOI.

A. *Commentaire.* — Sur l'ensemble, voir P., 908-910, 918. Le vers 3 a été imité par Qabûs, roi de Jurjân, dans une *râ'iya* célèbre (W. Jones, *Poes. as. comm.*, 1777, p. 278; cf. aussi Makkî, *Qût*, I, 159), et le vers 10 par Ibn al-Fâriḍ (*Khamriya*, v. 30).

B. *Sources.* — Ms. Köpr. 1620-I, v. 1-13. *Taq.*, ms. L, fol. 327[b], v. 1, 2, 5, 6, 8, 7, 10, 11.

C. *Texte arabe.* — Rime : *bâ*, mètre : *basîṭ* :

[*jawâb fî ḥaqîqat al-'îmân* :]

1 للعلم اهلٌ وللايمان ترتيب (1)
وللعلوم واهليها تجاريب (2)
والعلم علمان منبوذ ومكتسب (1)
والبحر بحران مركوب ومرهوب (2)
والدهر يومان مذموم وممتدح
والناس اثنان ممنوح ومسلوب

فاسمع بقلبك ما يأتيك عن ثقةٍ
وانظرْ بفهمك فالتمييز موهوب
5 انّى ارتقيتُ الى[1] طودٍ بلا قدمٍ[2]
له مَراقٍ[3] على غيرى مصاعيب
وخُضْتُ بحرًا ولم يرسب[1] به قدمى
خاضَتْهُ روحى وقلبى منه[2] مرعوب
حَصْبَاؤُهُ جوهرٌ لم تَدْنُ منه يدٌ
لكنّه بيَدِ الافهام منهوب[1]
شربتُ من مائه رِيًّا بغير فم[1]
والماء قد كان[2] بالافواه مشروب
لانّ روحى قديمًا فيه قدْ عطشتْ
والجسم [مّا] ماسّهُ من قبل تركيب
10 انّى يتيمٌ ولى آبٌ[1] الُوذُ[2] به
قلبى لغَيْبَتِهِ[3] ما عشْتُ مكروب
اعمى بَصيرٌ وانّى ابْلَهٌ[1] فَطِنٌ
ولى كلام اذا ما شئْتُ[2] مقلوب
ذُو فَتًا[1] عرفوا [ما] قد عرفت فَهُمْ
صَحْبِى ومن يُحْظ بالخيرات مصحوب
13 تعارفَتْ فى قديم الذرّ[1] انْفُسهم[2]
فاشرقَتْ شمسهم[3] والدهر غربيب[4]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] *Taq.* : تجيب. [2] *Ibid.* : تراتيب. — 2. [1] *Ibid.* : العم صنفان مطلوب ومرهوب. [2] *Ibid.* : مصعوب. — 5. [1] *Ibid.* : بلا. [2] Köpr. : قلاه. [3] *Taq.* : تراق. — 6. [1] *Taq.* : ترج. [2] *Ibid.* :

فيه. — 7. [1] *Ibid.* : لكنّه النيل بالافواه مشروب. — 8. [1] *Taq.* : فانّ. [2] Köpr. : + يا صاح. — 10. [1] *Taq.* : انت. [2] *Ibid.* : يلوذ. [3] Köpr. : بعينته. — 11. [1] Köpr. : + به. [2] *Taq.* : احتجبت. — 12. [1] Köpr. : همتية. — 13. [1] Leçon à conserver (= الذرّية, cf. P., 607, 643), sans corriger par الدهر. [2] Köpr. : انفس. [3] *Ibid.* : شمس. [4] *Ibid.* : غريب; à corr. suivant Qor., xxxv, 25 (corr. Cheïkh ʿAbderraḥmân Salâm).

E. *Traduction :*

(1) Pour la science, il y a des vocations; pour la foi, une progression; et pour les sciences comme pour les savants, il y a des expériences; (2) La science, c'est donc deux sciences, celle qu'on rejette, et celle qu'on acquiert, et l'océan, c'est deux mers, l'une maniable, l'autre dangereuse; (3) et le temps, c'est deux jours, l'un néfaste, l'autre favorable; et le genre humain, c'est deux destins, l'un comblé, l'autre dépouillé. (4) Recueille donc en ton cœur ce que te dit un témoin sage, et considère, en ton entendement, car le discernement est un don. (5) Pour moi, j'ai escaladé une cime sans avoir à poser le pied, cime dont la montée réserve, à d'autres qu'à moi, des périls. (6) Et j'ai plongé au fond d'un océan, sans que mon pied y entre; c'est mon esprit qui l'a sondé, c'est mon cœur qui l'a savouré. (7) Car son fond de gravier est de perle, inaccessible à nos mains, mais que la prise de nos pensées peut ravir. (8) Je m'en suis abreuvé sans bouche ouvrir, or c'est une eau (familière) dont nos bouches ont déjà bu; (9) car mon Esprit, dès l'origine, en a eu soif, lorsque mon corps y trempa, avant que d'être façonné. (10) Pour moi, l'orphelin, j'ai un Père, en qui j'ai recours, et mon cœur, tant que ma vie durera, souffrira de ne pouvoir Le voir. (11) Aveugle, je suis voyant; simple d'esprit, je suis sagace; et ces expressions miennes, si j'y tiens, peuvent s'intervertir. (12) Les maîtres en la confraternité savent ce que je sais, ce sont mes compagnons, car celui qui est doué de vertus s'associe des compagnons. (13) Leurs âmes ont été

présentées les unes aux autres à l'origine (= au covenant) de l'humanité, puis elles ont lui, comme le soleil; alors que le temps, comme un sentier, s'enfonçait dans l'ombre de la montagne.

QASÎDA III.

[RÉPONSE À SHIBLÎ.]

A. *Commentaire.* — Baqlî l'a traduite, à la fin d'une réponse à Shiblî sur la structure mentale, dans ses *Shaṭhiyât* (publ. *ap.* E, 83*, n° 163, texte arabe *ap.* ms. Kazan, p. 78). Jildakî y a vu une description alchimique.

B. *Sources.* — Ms. Köpr. 1620-IV, v. 1-7. *Taq.* (L, fol. 325b, v. 1-5, 7, 6; K, p. 77, v. 1-2; p. 92, v. 1-3, 5-7). Baqlî, *Shaṭhiyât*, n° 164, v. 1-2; Jildakî, *Ghâyat al-surûr*, v. 1-7 (base).

C. *Texte arabe.* — Rime . *râ*, mètre : *sarî'* :

1 يا موضع الناظر(1) من ناظرى
ويا مكان(2) السرّ(3) من خاطرى
يا جملة الكلّ التى كلّها
احبّ(1) من بعضى ومن سائرى
تراك(1) ترقّ(2) للذى قلبه
مُعَلّق(3) فى مخلبى طائر(4)
مُدَلَّهٌ(1) حيرانُ مستوحشٌ
يهرب من قفر الى آخر
5 يسرى وما يدرى واسراره(1)
تسرى(2) كلمح البارق الناثر

كسرعة(1) الوهم لِمَنْ(2) وهمه
على دقيق الغامض(3) الغابر

7 في لجّ بحر الفكر تجري(1) به
لطائف من قدرة القادر

D. *Variantes.* — V. 1. (1) L : النظر. (2) L : محلّ. (3) Baqlî : سرى. — 2. (1) K, 77 ; L : كنْ لى ; K, 92 : علىْ . . . ; Baqlî : كُلّى. — 3. (1) *Sic* : Jild. ; ms. Kazan : اراك. (2) L : توّق. (3) L : يعلق. (4) Cf. l'expression classique : عجائب الطائر, Ibn Qutayba, *Ta'wil*, 447. — 4. (1) L : مولّه. — 5. (1) L : وما يسرى السرّ به. (2) K, 92, L : يسرى. — 6. (1) Jild. : في سرعة. (2) *Ibid.* : فى. (3) L : الوم. — 7. (1) L : يسرى.

E. *Traduction :*

(1) O point de vue, d'où part mon regard ; ô lieu d'insertion (en moi) de mon inspiration ! (2) O ensemble du tout, dont le tout m'est plus cher que tout ou partie de moi-même ! (3) On dirait que Tu compatis à celui dont le cœur est saisi aux deux serres de l'oiseau ; (4) éperdu, stupéfait, assauvagi, il fuit d'un désert à un autre ; (5) il erre sans savoir où, et ses idées errent, comme la lueur tracée d'un éclair, (6) ou comme la brève conjecture, ténue, que l'on projette dans l'ombre du futur ; (7) dans le flux de l'océan de la pensée, où elle est entraînée, par des grâces, de la toute-puissance divine.

QAṢÎDA IV.

[SUR LES ÉTAPES, DANS LA VOIE.]

A. *Commentaire.* — Sur l'ensemble, voir P., 910.

B. *Sources.* — Yâfi'î, *Mir'ât al-janân*, fol. 233ᵇ, v. 1-10 ; Yâfi'î, *Ta'rîkh*, fol. 203ᵃ, v. 1-10. *Taq.* (ms. Kazan, p. 97), v. 1, 3ᵇ + 2ᵇ, 7. Ms.

Köpr. 1620-III, v. 1, 3ᵇ + 2ᵇ, 7. Gümüshkhânî, *Jâmi' al-uṣûl*, 224, v. 1-10.

C. *Texte arabe.* — Rime : *sîn*, mètre : *wâfir* :

سكوتٌ ثم صمتٌ ثم خَرْسٌ[1]   وعِلْمٌ ثم وَجْدٌ ثم رَمْس[2]
وطينٌ ثم نارٌ ثم نورٌ[1]   وبردٌ ثم ظلّ[2] ثم شمس
وحَزْنٌ ثم سهل ثم قَفْرٌ   ونهر ثم بَحْرٌ[1] ثم يَبْس
وسُكر ثم صَحْوٌ ثم شوق   وقرب ثم وفر[1] ثم أُنس[2]
وقَبْضٌ ثم بسط ثم مَحْوٌ   وفرق ثم جمع ثم طَمْس
وأَخْذٌ ثم ردّ ثم جذبٌ[1]   ووصف ثم كشف ثم لبس
عبارات لأقوامٍ تساوت   لديهم هذه الدنيا وفِلْس[1]
وأصوات وراء الباب لكن   عبارات الورى في القرب همس
وآخر ما يَؤول اليه عَبْدٌ   اذا بلغ المدى حظّ ونفس
لانّ الخلق خدّام الامانى   وحقّ الحقّ في التحقيق قُدْس

D. *Variantes.* — V. 1. [1] K, Köpr. : همس; Yâf., *T.* : حرص. [2] K, Köpr. : طمس. — 2. [1] Yâf., *T.*, intervertit. [2] K., Köpr. : وليل ثم صبح. — 3. Güm. : زخر; K., Köpr. intervertissent. — 4. [1] Yâf., *T.* : وصل; Yâf., *M.* : بعد. [2] Yaf., *M.* : حبس (?). — 6. [1] Yâf., *T.* : حدث. — 7. [1] Proverbe classique (Tawḥîdî, *Ṣadâqa*, 46).

E. *Traduction :*

(1) C'est le recueillement, puis le silence; puis l'aphasie et la connaissance; puis la découverte; puis la mise à nu. (2) Et c'est l'argile, puis le feu; puis la clarté et le froid; puis l'ombre; puis le soleil. (3) Et c'est la rocaille, puis la plaine; puis le désert, et le fleuve; puis la crue; puis la grève. (4) Et c'est l'ivresse, puis le dégrisement; puis le désir, et l'approche; puis la jonction; puis la joie. (5) Et c'est l'étreinte, puis la

détente; puis la disparition et la séparation; puis l'union; puis la calcination. (6) Et c'est la transe, puis le rappel; puis l'attraction et la conformation; puis l'apparition (divine); puis l'investiture (de l'élection). (7) Phrases (que tout cela), accessibles à ceux-là seuls pour qui tout ce bas monde ne vaut pas plus qu'un sou. (8) Et voix de derrière la porte, mais l'on sait que les conversations des hommes, dès que l'on se rapproche, s'assourdissent en un murmure. (9) Et la dernière idée qui se présente au fidèle, en arrivant au terme, c'est «mon lot» et «mon moi». (10) Car les créatures sont serves de leurs penchants, et la vérité, sur Dieu, quand on Le trouve, c'est [qu'Il est] saint.

QAṢÎDA V.

SUR LA DISCIPLINE DE L'ARCANE.

A. *Commentaire.* — C'est un des plus anciens témoignages à ce sujet (cf. Abû 'l-'Atâhiya, 135), et Ibn al-Jawzî l'a critiquée pour cela. Sulamî (*viâ* Abû Aḥmad b. 'Isā, Zakariyâ al-Ḥashasî, Muḥammad b. Ḥusayn al-'Alawî, + 281/894; cf. P., 445, n. 8) n'en nomme pas l'auteur (*ba'ḍhum*), dont Ibn 'Arabî (*Muḥ.*, II, 316) fait un disciple de Dhû 'l-Nûn; les autres sources la restituent à Ḥallâj : Ibn al-Sâ'î la lui fait dire en extase de lévitation.

B. *Sources.* — Sulamî, *Uṣûl al-malâmatiya*, fol. 67^{a}, v. 1, 3-9 (base). *Taq.* (ms. L, fol. 323^{b}, v. 3, 4, 6, 9, 10: et fol. 332^{b}, v. 1-2; K, p. 84, v. $1^{a}+3^{b}$, 5, 9, 2 vers aberrants, 10). Ibn al-Jawzî, *Talbîs*, 409, v. $6^{a}+3^{b}$. Jawbarî, *Kashf*, fol. 12^{a}, v. $6^{a}+3^{b}$, 4 (= Ibn al-Sâ'î, *Mukhtaṣar*, 75). Baqlî, *Tafsîr*, XVI-46, v. $1^{a}+3^{b}$, $5^{a}+4^{b}$, 9; V-101, v. 4-9. 'Alî b. Wahb Rabî'î, selon Shaṭṭanawfî, *Bahja*, 231, v. $6^{a}+3^{b}$, $5^{a}+4^{b}$, 9 (= Tâdhifî, *Qalâïd*, 94). Ibn 'Arabî, *Futûḥât*, II, 388, v. 1, $5^{a}+4^{b}$, 9; *Muḥâḍarât*, II, 316. 'Izz Maqdisî, *Sharḥ ḥâl al-awliyâ*, fol. 252^{a}, v. $6^{a}+3^{b}$, 4.

C. *Texte arabe.* — Rime : *shîn*, mètre : *basîṭ* :

[*al-aḥwâl amânât ʿind ahlihâ* :]

1 مَن ساررو‌ه[1] فابدى كلّما ستروا[2]
ولم يراع اتّصالًا كان غَشَّاشا
اذا النفوس اذاعت سرّ ما علمت
فكل ما حَمَلَتْ من عقلها حاشا
من لم يصن سرّ مولاه وسيّده
لم يأْمنوه[1] على الاسرار ما عاشا
وعاقبوه على ما كان من زَلَل
وابدلوه مكان الانُس[1] ايحاشا
5 وجانبوه فلم يصلح لِقُرْبِهِم[1]
لمّا راوْه على الاسرار نبَّاشا
من اطلعوه على سرٍّ فنمَّ[1] به
فذاك مثلى بين الناس طيّاشا[2]
هم اهل ال[سـ]رِّ وللاسرار قد خُلقوا
لا يصبرون على ما كان فحَّاشا
لا يقبلون[1] مذيعًا فى مجالسهم
ولا يحبّون سِتْرًا كان[2] وَشْواشا
لا يصطفون[1] مضيقًا[2] بغْض سرّهم
حاشا جلالهم[3] من ذلِكم حاشا[4]

10 فَكُنْ لهم وبهم فى كلّ نائبةٍ
اليهم ما بقى ذا[1] الدهر هشّاشا

D. *Variantes*. — V. 1. [1] Baqlî : شاوَرَه. [2] Ibn 'Arabî, *Fut.* : فابدى السر مجتهدًا (K : مبتديًا). — 3. [1] Rabî'î : يطلعوه. — 4. [1] Ibn 'Arabî, *Fut.* : من الايناس. — 5. [1] Ibn 'Arabî, *Fut.*, K : وباعدوه فلم يسعد بقربهم ; Rabî'î : وابعدوه فلم ينعم بقربهم. — 6. [1] Jawbarî, Rabî'î : فباح. [2] L, 323ᵇ : قد طاشا. — 8. [1] X : يتركون. [2] Corr.; Sulamî : ستران. — 9. [1] Ibn 'Arabî, *Fut.* : يسمعون. [2] X : مذيعا. [3] L, Baqlî : ودادهم. [4] K donne, pour ce vers :

لا يستطيع ودادًا عند غيرهم حاشى ودادكم من ذلكم حاشى

Ici suivent ces deux vers aberrants (seulement dans K) :

ومن اذاقوه منهم مفرورهم فاستاثر وبهم عنه به طاشا
ومن اتى بهم لم تجبوه به ولا يردونهم حاشا ثم حاشا

— 10. [1] K : بقيت (métriquement meilleur).

E. *Traduction :*

(1) Qui a reçu d'eux confidence, et puis a publié tout ce qu'ils tenaient caché, et n'a pas continué à revenir chez eux, n'est qu'un trompeur. (2) Si les âmes annonçaient ce qu'elles savent de secret, et tout ce qui a troublé leur raison, halte-là! (3) Quand quelqu'un viole le secret de son Maître et Seigneur, on ne lui confie plus, sa vie durant, de secrets, (4) mais on le punit à cause de ses négligences, et on l'exile, hors de la familiarité, dans l'isolement. (5) Ils s'écartent de lui, messéant à leur voisinage, du moment qu'ils l'ont vu «exhumant» des secrets. (6) Celui à qui on a découvert un secret et le colporte, celui-là, comme moi, passe pour déséquilibré. (7) Eux, ce sont les initiés, faits pour la discipline de l'arcane, ils ne souffrent pas qu'on manque de pudeur. (8) Ils ne tolèrent pas d'indiscrets dans leurs réunions, et ils n'aiment pas, là où il y a un voile, qu'on le dérange. (9) Ils n'admettent

pas d'invité, étant jaloux de leur mystère; loin de vous, leur gloire, loin de vos actes! (10) Montrez-leur donc, chez eux, désormais et à toujours, pour eux, de la révérence.

QAṢÎDA VI.

CHANT DE MORT.

(Symbole du regret après l'extase.)

A. *Commentaire*. — Sur l'ensemble, voir P., 298-299. Qannâd en fait une œuvre de Nûrî, mais Harawî, très formellement, et tous les autres, la restituent à Ḥallâj; le cadi Ibn al-Ḥaddâd atteste qu'il la récita la nuit qui précéda son supplice, pour commenter sa dernière prière (*Diw.*, n° 2); cf. P., 918, n. 5.

B. *Sources*. — *Taq.* (K, p. 13, v. 1, 3, 6, 7, 8; L, fol. 334ᵃ, v. 1, 6, 7, 8; cf. ms. Berlin 3492, fol. 42ᵇ, 2 recensions = Berl.¹, v. 1, 3, 6, 7; Berl.², v. 2, 3, 5, 4, 6). Qannâd, *ap.* Sarrâj, *Luma'*, p. 248 (v. 5, 2, 1, 3, 4, 6), 372 (v. 7). Sulamî, *Ta'rikh*ᵃ, n° XIV (v. 1-8); *Tafsir*, in *Qur.*, L, 36 (v. 2). Ibn Bâkûye, *Bidâya*, Iᵃ (v. 1-8; cf. édit. Dhahabî, *ibid.* = Bâk.²). Qushayrî, *Laṭâif*, in *Qur.*, XXII, 41 (v. 2). Harawî, *Ṭabaqât* (§ Junayd, v. 2, 1).

C. *Texte arabe*. — Rime : *mîm*, mètre : *basîṭ* :

[*na'î* (*fî waṣf faqd ḥâlihi*) :]

1 أنعى [1] اليك نفوسا طاح شاهدها
فيما ورا الحيث يلقى [2] شاهد [3] القدم
أنعى اليك قلوبا طالما هطلت
سحائب الوحى [1] فيها [2] أبحر الحكم [3]

أنعى اليك لسان (1) الحق مُذْ زمن (2)

اودى (3) وتذكاره (4) في الوهم (5) كالعدم

أنعى اليك بيانا تستكين (1) له

اقوال (2) كلّ فصيحٍ مِقْوَلٍ فهم (3)

5 أنعى اليك اشارات العقول (1) معا

لم يبق منهنّ (2) الا دارس الرمم (3)

أنعى وحُبِّك (1) اخلاقا (2) لِطائفةٍ (3)

كانت مطاياهم من مكمد (4) الكظم (5)

مَضَى الجميع فلا عينٌ ولا أثرٌ

مُضِيَّ عادٍ (1) وفُقْدانَ الأُلى (2) إرَم

8 وخلّفوا معشرا يحذون (1) لبستهم (2)

أعمى من البهم بل اعمى من النعم (3)

D. *Variantes*. — 1. (1) K, L : ابكى. (2) Sarrâj; Sul.[1] : الحيث أوْقَ; L : الحشاء في; K : الحدث بل في, cf. Berl.[1] : الحق بل في [= الحَشابِر (?)]; Bâk.[1] : لغيب وفي [=الغيب أوْقَ شاهدِ]; Harawî : الغيب في. — 2. (1) Sarrâj : الجود; Harawî : الجد; Berl.[1] : البحر. (2) Sarr. : منها. (3) Har. : العلم; Berl.[2] : الكرم. — 3. (1) K., Berl.[1] : مكان. (2) Bâk.[2]; Sul.[1] : منك ومن. (3) Berl.[2] : اوذى; K : انكان; Berl.[1] : اذكار. (4) Sarr. : انكاره; Berl.[1] : تذكرة. (5) K, Berl.[1], Berl.[2] : كالوهم و. — 4. (1) Bâk. : يستبين. (2) Sarr. : اسماع. (3) Berl.[2] : القول منفهم. — 5. (1) Sarr. : القلوب. (2) Berl.[2] : فيهنّ. (3) Berl.[2]-Sul.[1] : العدم; Bâk., Sarr. : العلم. — 6. (1) Partout, sauf L : حَقِّك. (2) K : اخلاقا; Bâk. : احلاما. (3) L : لطالبها. (4) K : مكن; Berl.[1] : مكن. (5) Berl.[2] donne pour *b* : فاتوا فلم يبق الاّ لذكر والرسم. — 7. (1) Berl.[2] : كعادٍ. (2) K : فقدان اولى ارم; Berl.[2] : فقد من اول; L : فقد من اولى. — 8. (1) Berl.[2]; Bâk. : يحدون; Sul.[1] : يحذون. (2) Sul.[1], Bâk.[2]; Bâk.[1], Berl.[2] : لبسهم; Berl.[1] : النفسهم. (3) L : البهم.

E. *Traduction :*

(1) Je Te crie : deuil! pour les Ames, dont le témoin (tem-

poraire = moi-même) s'en va, dans l'au-delà du «jusqu'à», rejoindre le Témoin même de l'Éternel! (2) Je Te crie : deuil! pour les Cœurs, depuis si longtemps sevrés, des nuées de la révélation, où s'amasse en océans la sagesse! (3) Je Te crie : deuil! pour la Parole de Dieu, depuis le temps qu'elle nous fut transmise, son souvenir n'est plus que néant dans notre imagination! (4) Je Te crie : deuil! pour les Démonstrations (inspirées), devant qui cèdent tous les discours d'orateurs, en fait de dialectique. (5) Je Te crie : deuil! pour les Allusions convergentes insinuées par les intelligences; d'elles toutes rien ne subsiste (dans les livres) que des ruines. (6) Je te crie : deuil! au nom de Ton amour, pour les Vertus (var. : les Mœurs) de la troupe, de ceux dont les montures furent dressées à obéir. (7) Eux tous sont déjà passés, (traversant le désert, sans y laisser) ni puits ni trace, passés comme la tribu d'ʿAd et la cité, regrettée jadis, d'Iram! (8) Et derrière eux, la foule abandonnée divague à tâtons, plus aveugle que les bêtes, plus aveugle même qu'un troupeau.

QAṢĪDA VII.

[L'ENVOL DE L'ÂME.]

A. *Commentaire.* — Un manuscrit des *Taq.* (L) en fait la conclusion d'un exposé hallagien sur l'*infirâd*.

B. *Sources.* — Ms. Köpr. VI, v. 1-10. *Taq.* (K, p. 75, v. 1, 3, 2, 5, 4, 6, 8, 10; L, fol. 325ᵇ, v. 1-10).

C. *Texte arabe.* — Rime : *mim*, mètre : *mukhallaʿ al-basiṭ* :

1 اشار لحظى (1) بعين علمِ — بخالصٍ من خفيّ وَهْمِ (2)

ولاحَ لاحٍ فى ضميرى — ادقّ (1) من فهم وهم همّى (2)

وخضتُ في لجّ بحر فكرى   أمُرُّ فيه كمرّ سهم
وطار قلبى بريش شوقى   مركّب في جناح عزمى
الى الّذى ان سُئلتُ عنه   رمزت رمزًا(1) ولم اسمّى
حتّى اذا جُزْتُ كل(1) حدّ   في(2) فلوات الدنوّ اهمى
نظرت اذ ذاك في مجالٍ(1)   فما تجاوزتُ حدّ رَسْمى
فجئتُ(1) مستسلمًا اليه   حدّ قيادى(2) بكفّ(3) سلْمى
قد وسم الحبّ منه(1) قلبى   بميسمِ الشوق(2) اى وسم
وغاب عنّى(1) شهود ذاتى   بالقرب حتّى نسيتُ اسمى

D. *Variantes.* — V. 1. (1) K : طرفى ; L : فكرى. (2) K : فهمى ; L : من خيفى هم. — 2. (1) K : ارقّ. (2) K, L : وهى. — 5. (1) K : رالمزًا. — 6. (1) K : من. (2) L : ملى. — 7. (1) L : ضميرى. — 8. (1) K : تيت. (2) K : حبل. (3) L : خوف فوادى فكيف. — 9. (1) L : في فوادى. (2) L. : شوقِ. — 10. (1) K : انّى (= heccéité).

E. *Traduction :*

(1) Mon regard, usant de l'œil de la science, a suivi le pur secret de ma pensée; (2) une lueur a jailli, dans ma conscience, plus ténue que la compréhension d'une simple idée, (3) et j'ai fendu le flot de la mer de la réflexion, m'y glissant comme se glisse une flèche. (4) Mon cœur voltigeait, emplumé de désir, porté sur les ailes de mon dessein, (5) montant vers Celui que, si l'on m'interroge, je masque sous des énigmes, sans le nommer. (6) Au terme (de l'envol), ayant outrepassé toute limite, j'errais dans les plaines de la Proximité, (7) et, regardant alors dans un miroir d'eau, je ne pus voir au delà des traits de mon visage. (8) Je m'avançai, pour faire ma soumission, vers Lui, tenu en laisse au poing de ma capitulation; (9) et déjà l'amour avait gravé de Lui, dans mon cœur, au fer chaud du désir, quelle empreinte!

(10) Et l'intuition de ma personnalité me déserta, et je devenais si proche (de Lui) que j'oubliai mon nom.

QASÎDA VIII.

[LA PREUVE DÉRIVE DE LA PRÉSENCE.]

A. *Commentaire.* — P., 548. [Ibn Jahḍam] la présente comme la conclusion d'une sentence de Ḥallâj sur la mission prophétique de Muhammad, «sans laquelle la preuve [du monothéisme] n'aurait pas été administrée à tout l'univers, où les infidèles auraient pu espérer être préservés de l'enfer».

B. *Sources.* — Kalâbâdhî, *Ta'arruf* (publ. E, 13*, n° 15), commenté par Subrawardî Ḥalabî (qui identifie le poète) et Qûnawî (cf. P., *363 b*, *513 a*), v. 1-4, 6-8. [Ibn Jahḍam, *Bahja*,] source commune d'Ibn Khamîs Ka'bî (*Manâqib*) et de Sha'râwî (*Lawâqiḥ*), v. 1, 3, 6, 2, 5, 8.

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *basîṭ* :

1 لم يبق بينى وبين الحقّ تِبْيانى
ولا دليل ولا آيات(1) برهان
هذا تجلّى طلوع الحقِّ نائرةً
قد أزهرتْ فى تلألُيها بسلطان
كان الدليل له منه اليه به
مِن شاهدِ الحقِّ بل عِلمًا بِتِبْيان(1)
كان الدليل له منه به وله
حقًّا وجدناه فى تنزيل فُرقان

5 لا يستدلّ على البارى بصنعته

وانتم حدث ينبى بازمان (1)

هذا وجودى وتصريحى ومعتقدى

هذا توحّد توحيدى وايمانى

هذا عبارة اهل الانفراد به

ذوى المعارف فى سرّ واعلان

8 هذا وجودُ وجودِ الواجدينَ له

بنى التجانس اصحابى وخلّانى

D. *Variantes.* — V. 1. (1) I. J. : ولا دلائل ايات. — 3. (1) I. J. : حقًا وجدناه فى علم وعرفان. — 5. (1) I. J. : ينبى عن ازمان.

E. *Traduction :*

(1) [Désormais,] il n'y a plus, entre moi et Dieu, d'explication (intermédiaire), ni démonstration, ni miracles, pour me convaincre. (2) Voici l'explicitation transfigurante des feux divins flambant (en moi), chatoyant comme une perle irrécusable! (3) La preuve est à Lui, de Lui, vers Lui, en Lui, le Témoin même du Réel dans une révélation se formulant. (4) La preuve est à Lui, de Lui, en Lui et pour Lui; en vérité, c'est Lui que nous y avons trouvé, comme une science en sa démonstration. (5) Qu'on ne déduise plus le Créateur de Son œuvre créée, vous tous, être contingents, êtes déviés de Lui de toute la fissure des temps. (6) C'est là mon existence, ma confession et ma conviction, c'est là l'unification (divine) de ma profession de foi et de ma croyance. (7) Ainsi s'expriment ceux qu'Il isole en Lui-même, les douant

des dons de la sagesse, au dedans et en public. (8) Telle est l'existentialisation consumante de ceux qu'Il extasie, fils de l'apparentement, mes compagnons, mes amis!

QASÎDA IX.

A. *Commentaire.* — P., 700. C'est la conclusion de remarques sur le «voile» qui sépare le Créateur de sa création. La recension primitive est donnée par K et Ibn Zaghdûn, et son amplification (L) semble bien postérieure. L'hémistiche 1ᵇ dérive de Faḍl Raqqâshî (édit. du *Diwân* d'Abû Nuwâs, 31); l'hémistiche 2ᵇ a été repris par Nâbulusî (*Kashf*) et Ben Alioua (*Minâḥ*, 346).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. K, p. 84, v. 1ᵃ + 3ᵇ, 2 = Baqlî, *Shaṭḥ.*, ms. QA, fol. 153ᵇ (trad. pers., v. 1ᵃ + 3ᵇ, 2). Qazwînî, *'Ajâïb*. Ibn Taymiya (*Jawâb ṣaḥîḥ*, II, 175 : v. 2). Ḥasan Tustarî (*ap.* Sha'râwî, *Lawâqiḥ*, II, 68), et Munawî (*Kawâkib*), d'où dérivent Ibn 'Aqîla (*Nuskha*) et Bustany (*Dâ'ira*). Ibn Zaghdûn (*Qawânîn*, 46-47), v. 1ᵃ + 3ᵇ, 2, 4, 5 = ms. Vienne, fol. 13ᵃ. Sarrâj (*Luma'*, 361) donne les vers 1ᵇ + 3ᵇ, 2, sans attribution d'auteur. *Taq.*, ms. L, fol. 326ᵇ, donne les vers 1-7.

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *mujtathth* :

1 عجبتُ منك ومنّى يا مُنْيَةَ المُتَمَنِّى
ادنيتَنى منك حتّى ظننتُ انّك انّى
وغبتُ فى الوجد حتّى افنيتَنى(1) بك عنّى
يا نعمتى(1) فى حياتى وراحتى بعد دفنى
5 ما لى بغيرك أُنْسٌ من حيث(1) خوفى وامنى

يا من رياض معانيهْ قد حوّيْت كل فنّي[1]

7 وان تمنيْتُ شيْئاً فانت كل التمنّي

D. *Variantes.* — V. 3. [1] Bustany : المعنى. — 4. [1] I. Z., ms. Vienne : نرمى. — 5. [1] I. Z. : اذ كنْتَ. — 6. [1] L. : قد حوت كل فانى.

E. *Traduction :*

(1) Je m'étonne, et de Toi, et de moi, ô vœu de mon désir ! (2) Tu m'avais rapproché de Toi, au point que j'ai cru que ton « c'est Moi » était le mien. (3) Puis Tu t'es éclipsé dans l'extase, tant, qu'en Toi tu m'as dispensé de moi-même, (4) ô mon bonheur, en cette vie, ô mon repos dans ma sépulture ! (5) Il n'est plus pour moi, fors que Toi, de liesse, car Tu es ma crainte comme ma confiance, (6) dans les jardins de Tes emblèmes est embrassée toute science, (7) et si j'ai encore un désir, c'est Toi qui es tout ce désir !

QASÎDA X.

« TUEZ-MOI DONC, MES CAMARADES... »

(Sur la détente après l'extase.)

A. *Commentaire.* — P., 929. Dès le XIV[e] siècle, Jildaki nous signale l'existence de cette *qasida*, en termes curieux :

وهذه القصيدة من قصائد الحلاج الأُوَل وهى طويلة وفيها ركاك: الفاظا على نمط مقطعاته.»

C'est un assemblage factice où deux fragments célèbres, peut-être au-

thentiques, les vers 1-4 et 9-14, sont amalgamés avec un prologue banal sur l'abandon des rites d'obligation [1], des vers (v. 5-8) sur le miracle des cendres, après le supplice (P., 441), et d'autres (v. 15-20) sur le grand œuvre alchimique.

L'appel des vers 1-2 est calqué sur un poème profane de Mu'ammal b. Jamîl Ibn abî Hafṣa (Sarrâj, *Maṣâri'*, 244; cf. Abû Nuwâs, *Diwân*, 33, et Makkî, *Qût*, II, 76-77); il a été imité par Jalâl Rûmî dans son *Methnewî* [2]. Le vers 12 : «ma mère a engendré son père» réfère à une doctrine, dont le germe est peut-être hallagien (P., 663, 909), sur la paternité de l'Esprit saint, et qui s'est développée surtout depuis Ibn Qasyî et Ibn al-'Arîf (R., 103, § 2) jusqu'à Niyâzî Miṣrî (P., 440-441); Ibn al-'Arîf ayant retouché un autre poème (en *nûn*) d'al-Ḥallâj, peut avoir accentué celui-ci. Ce vers 12 a eu une rare fortune : commenté par Ibn 'Arabî, il a été à la base de trois poèmes de ses disciples, Ṣadr Qu-

(1) Dans le ms. K; le voici :

1° [ايها القائم ما احسنتَ صَيد الطيبات
فاتَكَ القُرْب وما زِدْتَ الّا للحسراتِ
قال قُمْ وافعلْ خيرًا من اداء الصلواتِ
قلتُ دَعْني ما عَذولي ليس ذا وقت الصلوة
5° انا مشغول بطاسي وبكاسي وسُقاتي
املأْ الكأس ودعني من حديث الترهات
يا حياتي بحياتي املا الكأس وهاتِ
قبل ان يدركنا الدهر بيبس وشتات
يا وقوفا ما وقفتُ تحت ظلّ السموات
10° موقف يجمع فِتْيانِ الهوى والفتياتِ
وسواقٍ جاريات وجوارٍ ساقيات
12° آهِ منهم لقد افسدنَ حَجّي وزكاتي]

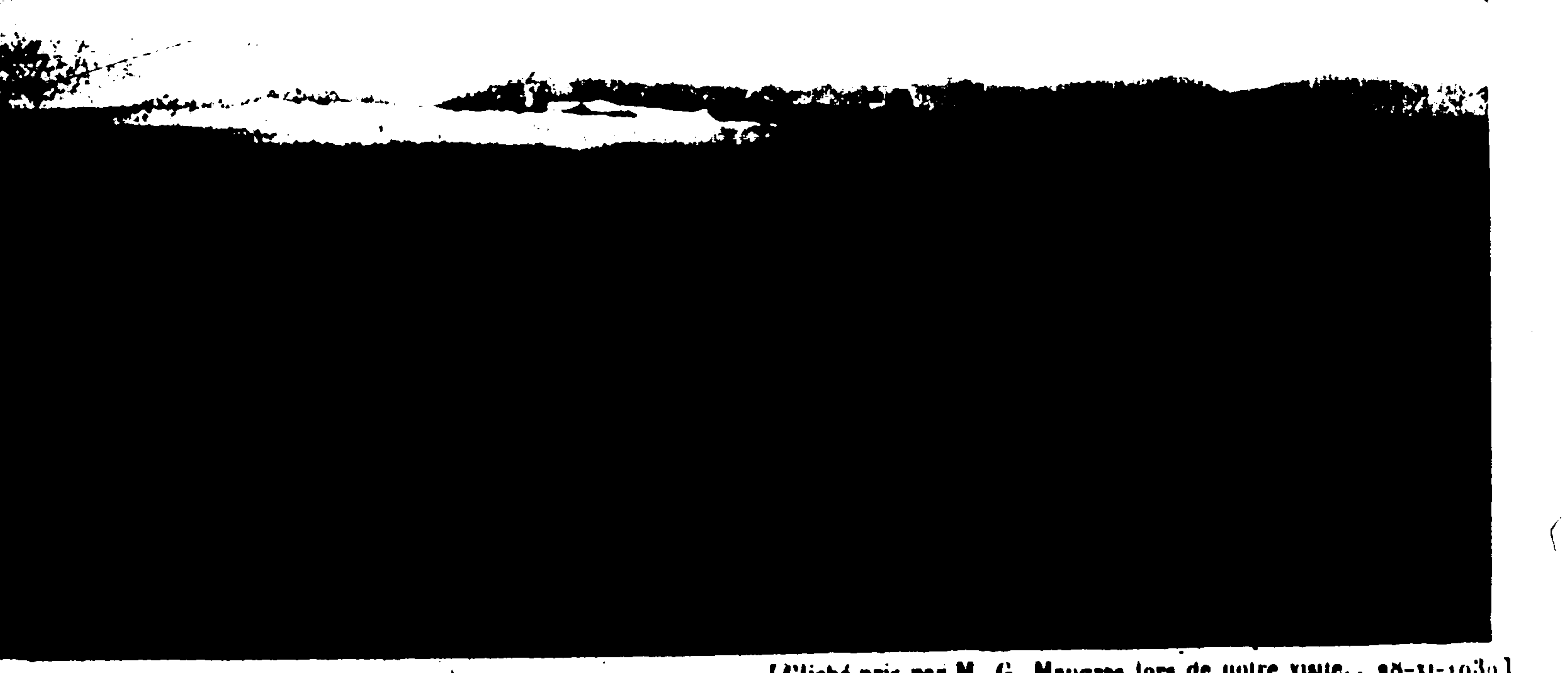
(2) Livre III, § 177, v. 10-12; cf. Ṣârî 'Abdallah, *Jawâhir*, t. V, 433, 453 :

اقتلوني يا ثقاتي ان في قتلي حياتي دائما
ان موتي في حياتي يا فتى كم افارق موطني حتى متى

PLANCHE I A.

LIEU DE NAISSANCE D'AL-ḤALLÂJ : TELL BEIZÂ.

(En Fârs : à 40 kilom. N.N.E. de Chirâz.)



[Cliché pris par M. G. Maugras lors de notre visite., 28-XI-1930]

Vue du tell, ensoleillé, prise du côté Sud (orientée S.N.).

nawî[1], Mu'ayyad Janadî[2], et, au siècle dernier encore, l'émir algérien Abdelkader[3]. Cf. le hadith nusayri sur Fâtima, transférant à ses fils le *ma'nā* divin : مرحبا فى امّ ابيها.

B. *Sources.* — *Taq.* (ms. K, p. 98-99, seule source à donner le prologue, de 12 vers, dont le 11ᵉ = v. 19; + v. 1-2, 9, 10, 12; ms. J, v. [1]-2). Suhrawardî Halabî, *Lughat-i-mûrân*, ms. AS, fol. 91ᵇ (v. 1-2). Ibn 'Arabî, *Tuhfa*, VI, v. 1-2; *Futûhât*, IV, 171 (v. 12). Jalâl Rûmî, *Methnewî*, t. III, v. 177 (v. 10-12). Qazwînî, *'Ajâïb*, II, 112, v. 1-2. 'Izz Maqdisî, *Hall al-rumûz*, ms. Berl. : A. = Wetzst., II, 1109, fol. 30ᵃ, et B = Wetzst., II, 1757, fol. 96ᵇ (v. 1-8; *ibid. ap.* son *Sharh hâl al-awliyâ*, fol. 250ᵃ, 252ᵇ). 'Alâ al-Dawla Samnânî, *Tafsîr* (*in* CXII; v. 1-2); Jildakî, *Ghâyat al-surûr* (ms. Alussy, v. 1-2, 9-20; et ms. Calcutta, ASB, G. C. 72, fol. 25ᵇ, v. 1-2, 9-20); ms. turc Vienne, III, 508, fol. 11ᵇ, v. 1-2. Yâr 'Alî, *Lamahât* (ms. majm. Usmân Nûrî, fol. 57ᵇ : v. 10, 9 : cf. ms. Londres, suppl. ar. 245, fol. 123ᵃ). 'A. R. Bistâmî, *Fawâih*. 'Alî Qârî, *Sharh al-shifâ*, II, 702 (v. 1). Munâwî, *Kawâkib*. Nâbulusî, *Kashf al-sirr al-ghâmid* (v. 1-4); ms. Jumaylî (P., 444; v. 1-2, 6). Bustany, *Dâ'ira*, VIII, 113 (v. 1-2, 9-10).

C. *Texte arabe.* — Rime : *tâ*, mètre : *majzû 'l-ramal* :

[*fî 'l-ifâqa min ghalabat al-hâla* :]

1 اقتلونى يا ثقاتى[1] ان فى قتلى[2] حياتى

[1] Sadr Qunawî, *Bayân aysar al-sulûk* (ms. Shahîd 'Alî, 1389-I) :

ولدتُ ابى من قبل امى وامها ونكحتها اياه حين توالد

وانى ابو الاباء قبل بنوتى لهم وهم فى نشا قبل ولادتى

وقد حال عنى انى ابن اخ له ألم يدر انى جدّ امّ الموالد

[2] Janadî (voir Yâr 'Alî, *Lamahât*, ms. U, fol. 57ᵇ) :

ابوك نور ونور الحقّ والده واتمك الطبع فأعلمْ والهوا خالِ

[3] Abdelkader (Jazâïrî), *Mawâqif*, 60-61 :

ولدت جدّى وجدّتى وبعدهما أبى تولد عنى أمّى واىّ أب

وبعد ذا ولدونى بعد كونى انا ووالدى البرّ توأمان فى صلب

وكنت من قبل فى الحجور ترضعنى بطيب ألبانها الأمّات لاترب

وليس يدرى الذى اقول غير فتى قد جاوز الكون من عمى ومن رتب

وممَاتى فى حيَاتى وحيَاتى فى ممَاتى
انّ عندى محو ذاتى من اجلّ المكرمات
وبقاءى فى صفاتى من قبيح السّيّئات
[سَئِمَتْ [1] نفسى حياتى فى الرسوم الباليات [2]
فاقتلونى واحرقونى [1] بعظامى الفانيات [2]
ثم مرّوا برفاتى فى القبور الدارسات
تجدوا سرّ حبيبى فى طوايا الباقيات]
انّنى [1] شيخ كبير [2] فى علوّ الدارجات [3]
ثم انّى صرتُ طفلاً [1] فى حجور المرضعات
ساكناً فى لحد قبر فى اراضٍ سبخات
وَلَدَتْ أُمّى اباها انّ ذا من عجباتى [1]
فبناتى بَعْدَ أنْ كُنّ بناتى أخواتى
ليس من فعْل [1] زمان [2] لا ولا فعْل الزناة
[فاجمعوا الاجزا جمعاً من جسومٍ نيّرات
من هواء ثم نار ثم من ماء فُرات
فازرعوا الكلّ بارضٍ تُربُها ترب موات
وتعاهدها بسقى من كؤوس دائرات
من جوارٍ ساقيات وسواقٍ جاريات
فاذا تمّمت سبعا انبتَتْ خير نبات]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Nâb : سقاق; Qârî : بناق. — [2] Qârî : موق; Bust. *ibid.* — 5. [1] Ponctué *ap.* ms. Londres, suppl. 245. Maqd., *Hall.*, B : سُمَيَتْ. [2] *Ibid.*, B : الفانيات. — 6. [1] Jumaylî : يا حبائب.

[3] Jumayli; Maqd., *Sharḥ* : البالیات; Maqd., *Ḥall.*, A : القبور الدارسات ‫ق‬; puis un vers, Maqd., *Ḥall.*, B :

فاحرقوني بعظامي وعروق الباليات

— 9. Ms. Londres. [1] Y. A : وفي. Jild. (A et C) : وانا. [2] K, Bust. : والذى ‫ة‬ (K : صحيح) قديم. [3] K, Jild., Bust. : غير مفقود الصفات (var. Jild. : محجوب). — 10. [1] Ms. Londres (Jild.) : وانى طفل صغير; K : وانا منه بيتم; Bust. : وانا منه رضيع. — 12. [1] Jild. (A et C), K : من عظم المعضلات (var. K : المعجزات). — 14. [1] Jild. C : قبل. [2] Jild. A : زناءٍ.

E. *Traduction :*

(1) Tuez-moi donc, mes camarades, c'est dans mon meurtre qu'est ma Vie! (2) Ma mort, c'est de (sur)vivre, et ma Vie, c'est de mourir! (3) Je sens que l'abolition de mon être est le plus noble don à me faire, (4) et ma survie tel que je suis le pire des torts. (5) Ma vie a dégoûté mon âme, parmi ces ruines croulantes, (6) tuez-moi donc, et brûlez-moi, dans ces os périssables; (7) ensuite, quand vous passerez près de mes restes, parmi les tombes abandonnées, (8) vous trouverez le secret de mon Ami, dans les replis des [âmes] survivantes. (9) Je suis un patriarche, et du plus haut rang, (10) puis je me suis fait petit enfant, dans des girons de nourrices, (11) tout en reposant sous la dalle d'une tombe, dans des terres salines. (12) Ma mère a enfanté son père, voilà bien une merveille, (13) et mes filles, que j'avais engendrées, sont devenues mes sœurs, (14) sans que ce soit dans l'ordre du temps, ni par le fait des adultères. [(15) Réunissez donc ensemble mes parcelles, les prélevant de corps cristallins, (16) d'air, de feu et d'eau pure, (17) ensemencez du tout une terre non irriguée, (18) puis irriguez-la en faisant circuler les coupes (19) des servantes verseuses, et des ruisseaux courants; (20) alors, au bout de sept jours, une plante parfaite germera].

QAṢÎDA XI.

SUR L'INVISIBILITÉ MAGIQUE.

A. *Commentaire.* — Ce texte, sûrement apocryphe, nous est donné par Jawbarî, disant que sur le «secret divin» de «l'invisibilité magique, il y a une *qaṣîda* d'al-Ḥallâj, dont le commentaire m'entraînerait trop loin, et dont voici un fragment... L'argumentation est longue, mais cet extrait suffit à l'intelligence exercée».

B. *Source.* — Jawbarî, *Mukhtâr fî kashf el-asrâr*, ms. Paris 4640, fol. 12[b], etc. : v. 1-2 : le ms. Es'ad 3888 est le seul à donner le vers 3 ; le texte imprimé au Caire, 1302 H. (p. 20) les saute tous.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *rajaz* :

1 يا طالما غِبْنا عن أشباح النظر بنقطةٍ تحْكِى ضياءها القمرْ

2 من سمسم وشيرج واحرف وياسمين فى جبيْن قد سطر

3 تمشوا ونمشى ونرى اشخاصكم وانتم لا تروننا يا دبر

E. *Traduction* :

(1) Ah! que de fois nous nous sommes évadés d'entre les formes visibles, grâce à une simple goutte, brillante comme la lune, (2) [goutte] de sésame[1], d'huile de sésame, avec des caractères (inscrits) et du jasmin (lié) sur notre front. (3) Vous marchez, nous marchons et nous apercevons vos silhouettes, mais vous, vous ne nous voyez pas, gens arriérés.

[1] Cf. l'*arḍ samsam* d'Ibn 'Arabi (*Futûḥât*).

MUQAṬṬAʿÂT.

M. N° 1.

A. *Commentaire.* — Ébauche, ou résumé, du vers 4 de la *Tâ'iya* (M. n° 12).

B. *Sources.* — *Taq.* (ms. T, p. 5), v. 1-2 ; ʿUyûnî Baghdâdî, *Fawâïd*, v. 1-2.

C. *Texte arabe.* — Rime : *alif*, mètre : *wâfir* :

1 وایّ الارض تخلو منك حتّى   تعالوا يطلبونك فى السماء

2 تراهم ينظرون اليك جهرًا   وهم لا يبصرون من العماء

E. *Traduction :*

(1) Quelle est donc la terre si vide de Toi pour qu'ils se redressent, Te recherchant dans les cieux ? (2) Et Tu les vois, qui regardent vers Toi en apparence, mais ils ne T'aperçoivent pas, dans leur aveuglement.

M. N° 2.

EXHORTATION À LA PÉNITENCE.

A. *Commentaire.* — Le sens étant obvie, il n'est pas donné de traduction. Le style laisse d'ailleurs pressentir une date beaucoup plus récente, et rapprochée, comme nous le verrons, de Ḥuraytish Makkî (+801/1398).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. T, p. 10-11.

C. *Texte arabe.* — Rime : *alif*, mètre : *wâfir* :

1 الى كم انت فى بحر الخطايا تبارز من يراك ولا تراه
وسمتُك سمت ذى ورعٍ تقىٍّ وفعْلك فعل متّبع هواه
فيا من بات يخلو بالمعاصى وعين الله شاهدة تراه
أتطمع ان تنال العفو ممّا عصيتَ وانت لم تطلب رضاه
5 فَتُبْ قبل الممات وقبل يوم يلاقى العبد ما كسبت يداه
6 أتفرح بالذنوب والخطايا وتنساه ولا احد سواه

M. N° 3.

A. *Commentaire.* — Baqlî, Bahâ 'Âmilî et 'Abdulbéha, seuls, précisent l'attribution. On peut comparer Abû Nuwâs, *Diwân*, 348.

B. *Sources.* — *Taq.* (ms. L, fol. 329[b], v. 3-5). Ghazâlî, *Ihyâ*, IV, 222, v. 1-3. Baqlî, *tafsir* de XIII, 36, v. 3-6; *Shathiyât*, ms. QA, fol. 124, v. 4, 6. Subkî; *Tabaq.*, VI, 46. Ms. turc Vienne, III-508, fol. 12[b], v. 1, 2, 4. Bahâ 'Âmilî, *Kashkûl*, 97, v. 1-2. Ma'sûm 'Alî, *Tarâïq*, II, 171 (selon Ibshayhî, *Mustatraf*, XXX, qui, dans un octain de Sarî, insère les vers 1, puis 4, 2). Şâwî, *Hâshiya* des Jalâlayn, IV, 152 (v. 1 et 4, attribués à Dasûqî). Abdulbéha (Paris, 12.XI.1911).

C. *Texte arabe.* — Rime : *alif*, mètre : *basît* :

1 كانت لقلبى[1] اهواء مفرّقة
فاستجمعَتْ مُذْ راتْك العين اهوائى
فصار يحسدنى من كنت احسده
وصرتُ مولى الورى مُذْ صرتَ مولائى

ما لامنى فيك احبابى واعدائى
الّا لغفلتهم عن عظم بلوائى
تركتُ للناس دنياهم ودينهم
شغلًا بحبّك يا دينى ودنيائى
[اشعلتَ فى كبدى نارين واحدة
بين الضلوع واخرى بين احشائى] [1]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] B. 'A. : لنفسى. — 5. [1] Ici, Baqlî ajoute deux vers :

6 ولا همت لشرب الماء من عطش   الّا رأيت خيالا منك فى الماء
7 النار ابرد من ثلج على كبدى   والسيف الين لى من هجران مولائى

E. *Traduction :*

(1) Il y avait, en mon cœur, bien des désirs, mais tous ont conflué, depuis que mon œil t'a vu. (2) Et qui j'enviais, m'a envié, moi que voici maître des créatures, maintenant que Tu es mon Maître. (3) Amis et ennemis, à cause de Toi, ne m'ont blâmé que par méconnaissance de mon angoisse. (4) J'ai laissé aux autres leur «ici-bas» et leur dévotion, pour ne plus m'adonner qu'à Toi, ma dévotion et mon «ici-bas».

M. N° 4.

A. *Commentaire.* — Présentation versifiée d'un thème allégorique, «l'armure du croyant», qui remonte à saint Paul (*Eph.*, VI, 14-17; I *Thess.*, V, 8); il a des répliques dans de vieux ḥadîth (P., 781, n° 5).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 342ᵃ, v. 1-6; ms. T, fol. 9, v. 1-6.

C. *Texte arabe.* — Rime : *alif*, mètre : *mutaqârib* :

1 اذا دهمتْك خيول [البعاد ونادى](1) الاياس بقطع الرجا
فخُذْ فى شمالك ترس الخضوع(1) وشُدّ اليمين بسيف البكا
ونفسك(1) نفسك كُنْ خائفا على حذر من كمين الجفا
فان جاءك الهجر فى ظلمة فسِرْ فى مشاعل(1) نور الصفا
5 فقُلْ للحبيب ترى ذلّتى فجُدْ لى بعفوك قبل اللقا
6 فوَ(1) الحبِّ لا تنثنِى راجعا عن الحِبِّ الّا بِعَوْضٍ(2) المنا

D. *Variantes.* — V. 1. (1) [3 mots manquent en L.] — 2. (1) T : الدموع. — 3. (1) T, L. — 4. (1) T : مصابيح. — 6. (1) T, L. (2) T : بفوز. Autres variantes *ap.* Ibn al-'Arîf, *Majâlis*, ms. Alex., fol. 149ᵃ.

E. *Traduction :*

(1) Si l'escadron des séparations t'assaille, et si la déception te coupe l'espérance, (2) prends de ta senestre le bouclier de l'humilité, et de ta dextre serre l'épée des larmes. (3) En garde, garde-toi, méfie-toi du danger de la trahison cachée. (4) Et même si, dans l'ombre, l'abandon t'atteint, va de l'avant, à la clarté de la paix du cœur. (5) Dis à l'Ami : Vois ma misère; dispense-moi le pardon avant le jour de la Rencontre. (6) Au nom de l'Amour, ne t'en retourne pas, loin de l'Aimé, avant que ton désir n'en ait reçu le prix.

M. N° 5.

A. *Commentaire.* — Cf. P.. 602. Selon le *Taq.*, Bundâr bin al-Ḥusayn Shirâzi († 353/964) en condamnait les deux premiers vers :

قال عيسى بن يزول القزوينى ... قلت (لابن خفيف) قد كفّره (اى الحلاج) بندار بهذين البيتين

Daylamî et Ibn Bâkûyé attribuent ce *takfîr* à Ibn Khafîf lui-même. Ibn 'Arabî, selon Ibn 'Ajîba (*'Iqâẓ*, 156) et Ben 'Alioua ont imité le vers 1 (*Minaḥ*, 60).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. T, p. 5, v. 1-2. Ibn Bâkûyé, *Bidâya*, édit. *Q. T.*, n° 18 (= Khaṭîb, *Ta'rîkh*; Ibn al-Jawzî, *Muntaẓam*; Dhahabî, *Ta'rîkh*; et Kutubî, *'Uyûn*), v. 1-3. Daylamî, *Tarjamat Ibn Khafîf*, v. 1-2. Ibn al-Dâ'î, *Tabṣira*, p. 402, v. 1-3. Baqlî, *Shaṭḥiyât*, ms. QA, fol. 168ᵃ (vocalisé), v. 1-2 (= *tafsîr*, in *Qur.*, XII, 31). Makîn, *Majmû'*, v. 1-3. Ḥarîrî (*ap.* Ibn Taymiya, *Majm. rasâ'il wa masâ'il*, édit. 1341 H., p. 62, 81), v. 1-2. Waṭwâṭ, *Ghurar*, p. 129, v. 1-2 (copié ap. *Nukhbat al-akhbâr*, Bombay, 3.XI.1887). Dâwûd Qayṣarî, *Sharḥ al-fuṣûṣ*, fol. 263ᵃ, 271ᵇ, v. 1-2. Ibn 'Ajîba, *'Iqâẓ*, 156, v. 1-3.

Texte arabe. — Rime : *bâ*, mètre : *sarî'* :

1 سبحان من اظهر ناسوتَهُ (1) سرّ (2) سنا لاهوتِهِ الثاقب
ثم بدا فى خلقه (1) ظاهرًا (2) فى صورة الآكل والشارب
3 حتّى لقد عايَنَهُ خَلْقُه كلحظةِ (1) الحاجب بالحاجب (2)

D. *Variantes.* — V. 1. (1) Baqlî vocalise : ناسوتَه. (2) Dayl. : سعر. — 2. (1) Baqlî : خليقة; Qays. : بِخَلْقِهِ. (2) Ḥarîrî, 62 (corr. sur manuscrit) : ظاهرًا مستعرا. Waṭwâṭ : عجيبًا ظاهرًا. — 3. (1) Toutes les sources; sauf le ms. Damas de Bâk. : كلمحة. (2) Ibn al-Dâ'î : الساتر والحاجب.

E. *Traduction :*

(1) Los à Celui dont l'Humanité a manifesté (aux Anges) le mystère de la gloire de Sa Divinité radieuse ! (2) Et qui, depuis, s'est montré à Sa créature (humaine), ouvertement, sous la forme de quelqu'un « qui mange et qui boit ». (3) Si bien que Sa créature a pu Le considérer de face, comme le clin d'œil va de la paupière à la paupière.

M. N° 6.

A. *Commentaire.* — C'est la fin d'une lettre connue à Ibn 'Aṭâ (P., 908), dont le thème, classique, se retrouve dans Tawḥîdî, *Ṣadâqa*, p. 79-80, 117, 149.

B. *Sources.* — Ces trois vers sont donnés ap. *Taq.* (ms. L, fol. 128ᵇ). Khargûshî, *Tahdhîb*, fol. 278ᵇ, d'après 'Umar b. Rufâ'il, *via* Aḥmad b. 'Abdallah Ḥarrashî, à la Mekke. Ibn Jahḍam, *Bahja* (selon Khaṭîb, *Ta'rîkh*, et Ibn Khamîs, *Manâqib*). *Geniza*, II. Sarrâj, *Maṣâri'*, 319. Yâfi'î, *Mir'ât*.

C. *Texte arabe.* — Rime : *bâ*, mètre : *ṭawîl* :

1 كتبتُ ولم اكتُبْ اليَك وانّما كتبتُ الى روق بغير كتابِ
وذلك انّ الروح لا فرق[1] بينها وبين مُحِبّيها بِفَصْلِ خطابِ
3 وكلّ كتابٍ صادر منك وارد اليك بلا[1] ردّ الجواب جواب[2]

D. *Variantes.* — V. 2. [1] *Taq.*, L : وذاك بانّ الروح لا هي. — 3. [1] Khaṭîb : ما. [2] Yâf. : فلا تحتاج ردّ جواب.

E. *Traduction* :

(1) Je t'ai écrit, sans t'écrire, à toi, car j'ai écrit à mon Esprit, sans rédiger de lettre. (2) Parce que, l'Esprit (divin), rien ne peut Le séparer d'avec ceux qui L'aiment, comme le fait la conclusion qui clôt la missive. (3) Aussi toute lettre émanant de toi ramène ainsi, vers toi, sans renvoi d'aucune réponse, sa réponse.

M. N° 7.

A. *Commentaire.* — Cf. P., 622-623. Publiée et commentée comme d'al-Ḥallâj par son ami Ibn 'Aṭâ (*Recueil*, p. 80, n° 3). Attribuée à Bis-

tâmî par Ibn al-'Arîf (de façon hésitante : *wa qîla*), imité en cela par Ibn 'Arabî. Ibn al-Mar'a l'attribuait à Râbi'a (*Sharḥ al-irshâd*, III, s. v° الهارب).

B. *Sources.* — Ibn 'Aṭâ, dans Khuldî, *Ḥikâyât* (*Recueil, loc. cit.*). Ibn al-'Arîf, *Maḥâsin al-majâlis*, ms. Berlin 2834, fol. 150ᵃ et 155ᵃ. Ibn 'Arabî, *Fut.*, I, 782; II, 452, 682, 732; IV, 204. Qayṣarî, *Sharḥ al-fuṣûṣ*, fol. 203ᵇ. Qushayrî, *Laṭâ'if* (in *Qur.*, XLIV, 7), pour le vers 2.

C. *Texte arabe.* — Rime : *bâ*, mètre : *wâfir* :

1 أُرِيدُكَ لا اريدك للثواب ولكنّي اريدك للعقاب [1]

2 فكلّ مآربي قد نلْتُ منها سوى ملذوذ وجدى بالعَذاب

D, *Variantes.* — V. 1. [1] Ibn 'Arabî, Qayṣarî; les autres : لعقاب; il s'agit de لعقابي.

E. *Traduction :*

(1) Je Te désire; je ne Te désire pas pour la liesse (des Élus), non, mais je Te désire pour ma damnation. (2) Tous les biens qui m'étaient nécessaires, oui, je les ai reçus, sauf Celui qui ferait exulter mon extase, en plein supplice!

M. N° 8.

[LE DÉSIR DE NE PLUS PRIER VOCALEMENT.]

A. *Commentaire.* — Les deux premiers mots sont une expression classique (Yâqût, II, 640, édit. Wüstenfeld).

B. *Sources.* — Ibn 'Aṭâ, *Tafsîr*, (de *Qur.*, III, 188; désignant l'auteur, encore vivant, sous la périphrase *ba'ḍhum*) = Sulamî, *Ḥaqâïq* (E 28ᵃ, n° 20) au même verset. Khargûshî, *Tahdhîb*, fol. 162ᵇ. *Taq.*

(ms. L, fol. 326^b, 332^b; K, 83) et Jildakî, *Ghâyat al-surûr*, restituent formellement le distique à Ḥallâj.

C. *Texte arabe.* — Rime : *bâ*, mètre : *ṭawîl* :

[فى هنا الذكر]

1 كَفَى حَزَنًا انّى أُنَادِيك دائمًا [1]

كانّى بعيدٌ او كانّك غائب

2 وأُطْلُبُ منك الفضل [1] من غير رغبةٍ [2]

فلم ار قبلى [3] زاهدا [4] فيك راغب [5]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Sul. : دتينا ; Jild. : دايبا. — 2. [1] L (les deux) : الوصل. [2] L, 326 : رهبة. [3] K, L (les deux) : مثلى. [4] Jild. : فلم نر ... زاهد. [5] L, 326 : وهو راغب.

E. *Traduction :*

(1) C'est trop souffrir, pour moi, que devoir ainsi T'appeler sans cesse, comme si j'étais loin de Toi, ou si Toi, Tu étais absent. (2) Aussi je Te demande, à Toi, Ta grâce, sans plus de désir, car je ne connais pas, avant moi, d'ascète ayant eu désir, et de Toi.

M. N° 9.

A. *Commentaire.* — Commentaire d'une sentence recueillie par Shiblî (*Taq.*, ms. K et L); Ibn 'Ajîba en a fait *takhmîs* (*'Iqâẓ*, 414).

B. *Sources.* — Naṣrâbâdhî (*ap.* Sulamî, *Ḥaqâïq*, in *Qur.*, VI, 76), v. 2. *Taq.* (ms. K, 74, et L, fol. 325^a). Khargûshî, *loc. cit.*, fol. 15^a, et Qushayrî, *Laṭâïf* (in *Qur.*, XXV, 61-62), v. 2. Hamadhânî, *Takmila*.

Ibn Bâdis, fol. 8ᵇ. Ibn 'Ajîba (*loc. cit.*) attribue le distique, avec trois autres vers, à Dhû 'l-Nûn.

C. *Texte arabe.* — Rime : *bâ*, mètre : *khafîf* :

1 طَلَعَتْ شمس من احبّ (1) بلَيْلٍ (2) فـ
ـاستنارت (3) فما عليها [من] غروب

2 ان شمس النهار تطلع (1) بالليـ
ـل وشمس القلوب ليس تغيب

D. *Variantes.* — V. 1. (1) K et Hamad. : احبّك. (2) *Ibid.* : ليلا. (3) K et Hamad. : فاستهلّت. — 2. (1) K, L : تغيب.

E. *Traduction* :

(1) L'aurore du bien-aimé s'est levée, de nuit; elle resplendit, et n'aura pas de couchant. (2) Si l'aurore du jour se lève la nuit, l'aurore des cœurs ne saurait se coucher.

M. N° 10.

A. *Commentaire.* — P., 857. Quatrain célèbre, remanié (1) ultérieurement au point de vue doctrinal (Kâshî, *Tafsîr* [attribué à Ibn 'Arabî], I, 379). Il est presque sûr que le vers 5, trop affirmatif, ne faisait pas partie du texte primitif (2).

(1) Le vers 2 imité par Ibn 'Arabî, *Fut.*, IV, 42; le vers 4ᵇ pris par Ben 'Alioua, *Minaḥ*, 356.

(2) Voici les vers 6-8 :

1 في العفو يا الهي فليس ارجو سواك انت
2 محوتَ اسمي ورسمَ جسمي سئلت عنّي فقلت انت
3 احطت علما بكلّ هو فكلّ هو اراه انت

B. *Sources.* — *Ṭawâsîn*, V-11, v. 1-4. Hûjwîrî, *Kashf*, édit. Zhukovski, 317, v. 5, 7. Suhrawardî Baghdâdî, *Bustân*, XXVI, v. 1. *Taq.*, ms. L, fol. 341ᵇ, v. 5 (dans une pièce différente [1]). Ibn al-'Arîf, *Maḥâsin*, fol. 159ᵃ, v. 1, 4, 2, 3, 5-6, *x*. Qayṣarî. *Ḥujub*, fol. 205ᵇ = Nâbulusî, *Hatk*, v. 1, 4, 3, 5. Ibn 'Ajîba, *'Iqâẓ*, 46 : v. 1, 4, 2, 3, 8, 5 [qu'il attribue à 'Alî].

C. *Texte arabe.* — Rime : *tâ*, mètre : *mukhalla' al-basîṭ* :

1 رأيتُ ربّي بعين قلبي — فقلتُ من انت قال (1) انت
فليس للأين منك أينٌ — وليس أين بحيثُ انت
وليس للوهم (1) منك وهمٌ — فيعلم الوهم أين (2) انت (3)
انت الذي حُزتَ كل أين — بنحو (1) لا أينَ فأينَ (2) انت
5 [وفي فنائي فنا فنائي — وفي فنائي وجدت انت]

D. *Variantes.* — V. 1. (1) I. 'Arîf, Nâb., I. 'Aj. : لا شكّ انت. — 3. (1) *Ṭaw.* : للدهر. (2) Nâb. : حيث. (3) I. 'Arîf :

وجزتَ حدّ الدنو والبعد — فلا يعلم الاين اين انت

— 4. (1) Nâb. : بحيث. (2) Nâb. : ثَمّ.

E. *Traduction :*

(1) J'ai vu mon Seigneur avec l'œil du cœur, et Lui dis : «Qui es-Tu?». Il me dit : «Toi!» (2) Mais, pour Toi, le «où» n'a plus de lieu, le «où» n'est plus, quand il s'agit de Toi! (3) Et il n'y a pas pour l'imagination d'image venant de Toi, qui lui permette d'approcher où Tu es! (4) Puisque Tu es Celui qui embrasse tout lieu, jusqu'au delà du lieu, où donc es-Tu, Toi?

(1) Quatrain apocryphe commençant ainsi :

اشار سرّي اليك حتّى — فنيتُ عنّي وكنت انت

M. N° 11.

A. *Commentaire.* — Pièce imitée ainsi par Shushtarî (Ibn 'Ajîba, *'Iqâẓ*, 282) :

لى حبيبٌ انّما هو غيور   يطلّ فى القلب كطير حذور

اذا رأى شيًا امتنع ان يزور

Qushayrî paraît faire allusion au vers 4 en son *Tartîb* (*Recueil*, p. 89, l. 14).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. K, 100, v. 1[bis], 2, 3, 5, 6, 4; ms. L, fol. 323ᵃ, v. 1-6; ms. Berl., fol. 41ᵃ, v. 1-3, 5, 6. Abû Sa'd Qaylawî (*ap.* Shaṭṭanawfî, *Bahja*, 161), v. 1-6.

C. *Texte arabe.* — Rime : *tâ*, mètre : *khafîf* :

1 لى حبيبٌ ازور(1) فى الخلوات
حاضرٌ غائبٌ عن اللحظات
ما ترانى(1) اصغى اليه بسمعٍ(2)
كى(3) اعى(4) ما يقول من كلمات
كلمات(1) من غير شكل ولا نطقٍ(2)
ولا مثل نغمة(3) الاصوات
فكأنّى مخاطبٌ كنت إيّاه(1)
على خاطرى بذاتى لذاتى
5 حاضرٌ غائبٌ(1) قريبٌ بعيدٌ
وهو لم(2) تحوه رسوم الصفات

6 هو ادنى من الضمير الى الوهم
واخفى من لائح الخطرات [1]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Ms. L, Berl. : بزور. — 2. [1] K : فعرال. [2] Qayl. : بسرى ; K : سمق. [3] K : له. [4] L : اهنى. — 3. [1] Qayl. : منظر. [2] *Ibid.* : نطق ولاللفظ. [3] Corr. ; K : هذه ; L., Qayl. : منه. — 4. [1] Qayl. : بذاتي ; K : وكانى كنت المخاطب اياى. — 5. [1] K : ظاهر باطن. [2] L, Berl. : جل لى ; K : جل ان. — 6. [1] L, Berl. : اللحظات.

E. *Traduction :*

(1) J'ai à moi un Ami, je le visite dans les solitudes, présent, même quand il échappe aux regards. (2) Tu ne me verras pas Lui prêter l'oreille, pour percevoir son langage par bruit de paroles. (3) Ses paroles n'ont ni voyelles ni élocution, ni rien de la mélodie des voix. (4) Mais c'est comme si j'étais devenu l'interlocuteur de moi-même, communiquant par mon inspiration avec mon essence, en mon essence. (5) Présent, absent, proche, éloigné, insaisissable aux descriptions par qualités, (6) Il est plus proche que la conscience pour l'imagination, et plus intime que l'étincelle des inspirations.

M. N° 12.

A. *Commentaire.* — P., 598.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 327b, v. 1-6; K, 95, v. 5-6. Nâbulusî, *Hatk*, v. 3-5.

C. *Texte arabe.* — Rime : *tâ*, mètre : *basiṭ* :

1 سرّ السرائر مطويٌّ باثبات
في جانب الأفق من نور بطيّات

فكيف و[1]الكيف معروف بظاهره
فالغيب باطنه للذات بالذاتِ

تاهَ الخلائقُ في عمياء مظلمةٍ
قصدًا ولم يعرفوا غير الاشارات

بالظنّ والوهم نحو الحقّ مطلبهم
نحوَ الهواء يناجون السموات

5 و[1]الربّ بينهم[2] في كل منقلب
مُحِلّ[3] حالاتِهم في كل ساعات

6 وما[1] خلوا منه طرف العين لو علموا[2]
وما[3] خلا منهم[4] في كل اوقات

D. *Variantes.* — V. 2. [1] Corr.; *deest* mss. — 5. [1] *Deest* K. [2] Nâb. : حاضرهم. [3] Ou مَحَلّ?; K, Nâb. : في كل. — 6. [1] K : ما ان. [2] K : ان عقلوا; L : لو عقلوا. [3] K : لا. [4] K : بهم.

E. *Traduction :*

(1) [Dieu,] l'Intime des consciences, se cache, laissant des traces intelligibles, du côté de l'horizon[1], sous des replis de lumière, (2) mais comment? Le «comment» ne se devine que du dehors, tandis que le dedans du mystère, c'est à l'Essence divine pour Elle-même. (3) Les créatures s'égarent dans une nuit ténébreuse en (Te) cherchant, et ne perçoivent que des allusions. (4) C'est par la conjecture et l'imagination qu'elles se dirigent vers Dieu, et, tournées vers l'atmosphère, elles interpellent les cieux. (5) Or, le Seigneur est parmi elles, en chaque événement, dans tous leurs états, d'heure en

[1] Cf. *Recueil*, p. 179.

heure. (6) Elles ne se retireraient pas de Lui, l'espace d'un clin d'œil, si elles savaient! Car Lui ne se retire pas d'elles, non, à aucun moment.

M. N° 13.

A. *Commentaire.* — Cf. P., 870. On peut comparer avec une sentence de Shibli (Ibn al-Jawzi, *Nâmûs*, 386, l. 11).

B. *Sources.* — *Ṭawâsîn*, VI-12 (ms. L, et recension Baqlî, *ap.* édit., p. 44-45).

C. *Texte arabe.* — Rime : *dâl*, mètre : *ṭawîl* :

1 فما لى بُعْدٌ بَعْدَ بُعْدِكَ بَعْدَما[1]
تيَقَّنْتُ انّ القرب والبعد واحد

وانّى وان أُهْجِرتُ فَالهَجْرُ صاحبى
وكيف يصحّ الهجر والحُبّ واجد[1]

3 لك الحمد فى التوفيق فى محضِ خالصٍ[1]
لعبدٍ زكِيٍّ[2] ما لغيرك ساجد

D. *Variantes.* — Base : recension Baqlî. V. 1. [1] Ms. L : ما لى بُعْدُ بُعْدك. — 2. [1] Point du *jîm* omis dans les manuscrits, et rétabli par Nicholson. — 3. [1] Ms. L : خلاص. [2] *Ibid.* : لبُعْدِى زلّتى.

E. *Traduction :*

(1) Il n'est plus, pour moi, d'éloignement de Toi, depuis que j'ai constaté que rapprochement et éloignement (pour Toi) ne font qu'un. (2) Pour moi, si je suis délaissé, c'est encore une société pour moi que Ton délaissement; d'ailleurs, comment ce délaissement s'opérerait-il, puisque l'Amour fait trou-

ver! (3) Gloire à toi! Qui as tout prévu, en Ta perfection pure, pour que ce serviteur pieux (= moi) ne se prosterne devant nul autre que Toi!

M. N° 14.

A. *Commentaire.* — P. 874; plaintes d'Iblîs.

B. *Sources.* — *Ṭawâsîn*, VI-29 (ms. L seulement; édit., p. 54-55).

C. *Texte arabe.* — Rime : *dâl*, mètre : *khafîf* :

1 لا تَلُمْنى فاللوم منّى بعيد   وأَجِرْ سيّدى فانّى وحيد

انّ فى الوعد وَعْدك الحقّ (1) حقًّا   انّ فى البدء بدء امرى شديد

3 مَن اراد الكتاب (1) هذا خطابى   فاقرؤا واعلموا بانّى شهيد

D. *Variantes.* — V. 1. (1) Ms. L : انا فى الوعد وعد كالحق. — 3. (1) Ms. L : الكتب.

E. *Traduction* :

(1) Ne me blâme donc pas, le souci d'un blâme ne me touche guère, protège-moi plutôt, Seigneur, car me voici solitaire. (2) Autant ta promesse, comme telle, tient bon, autant ma vocation, dès son principe, fut dure. (3) Que celui qui le veut note cette mienne déclaration : Lisez-la, et sachez que je suis un martyr!

M. N°s 15 ET 16.

B. *Sources.* — Ibn 'Arabî, *Fut.*, III, 132 : v. 2. *Taq.*, ms. K, 81, v. 1-2; ms. L, fol. 326ᵃ, v. 1-3, et fol. 342ᵃ, v. 4-6 (du mètre *mujtathth*); ms. T, p. 10, v. 1-3.

C. *Texte arabe.* — Rime : *dâl* :

1° Mètre : *majzû 'l-ramal* :

1 قد تصبّرتُ وهل يصبِرُ قلبى عن فوادى
مازجَتْ روحُك روحى فى دنوّ وبعادى
فانا انت كما انّك انّى ومرادى

2° Mètre : *mujtathth* :

[انتم ملكتم فوادى فهِمْت فى كلّ وادى
5 ودقّ على فؤادى فقد عدمتُ رقادى
6 انا غريبا وحيدا بكم يطول إنفرادى]

E. *Traduction* (v. 1-3) :

(1) J'ai essayé de prendre patience, mais mon cœur peut-il patienter, privé de son centre? (2) Ton Esprit s'est peu à peu mêlé à mon Esprit, faisant alterner rapprochements et délaissements. (3) Et maintenant je suis Toi-même, Ton existence c'est la mienne, et c'est aussi mon vouloir.

M. N° 17.

A. *Commentaire.* — P., 714 (cf. aussi P., 917 n. 4 pour une imitation d'Abû Nuwâs au vers 2[b]).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. K, 96. Sulami, *Ḥaqâïq* (in *Qur.*, x, 35). *Geniza*, n° IX.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *mukhallaʿ al-basîṭ* :

1 حقيقة الحقّ مُسْتنِيرٌ[1] صارخة[2] بالنبا خبير[3]

2 حقيقة[1] الحقّ قد تجلّت[2] مَطْلب[3] مَن رامها عسير

D. *Variantes.* — V. 1. [1] G. : مستنيرة. [2] Ms. : صارخة. [3] K : من رامها ما بها خبير ; Ṣul. : من نبا ; G. : خبيرة. — 2. [1] Sul. : حقائق ; G. : جذت. [3] Sul. : مبلغ.

E. *Traduction :*

(1) La réalité de Dieu, comme un éclaireur, sait pousser un cri d'alarme, présage d'un événement sûr. (2) La réalité de Dieu s'est démasquée, et le sort de qui la recherchait est d'être angoissé.

M. N° 18.

A. *Commentaire.* — P., 624. Commenté par Suhrawardî Ḥalabî.

B. *Sources.* — Kalâbâdhî, *Ta'arruf* (édité *ap.* E, p. 17*).

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *basîṭ* :

1 انت المُوَلّهُ لى[1] لا الذكر ولّهنى
حاشا لقلبى أنْ يَعْلق به ذِكرى

2 الذكر واسطة تُخْفِيك[1] عن نظرى
اذا توشّحهُ من خاطرى فكرى

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Corr. Huart; *deest* ms. — 2. [1] Ms. : تعجبك.

E. *Traduction :*

(1) C'est Toi, mon ravisseur, ce n'est pas l'oraison qui m'a ravi! Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon oraison! (2)

L'oraison est la perle médiane (d'un gorgerin orfévré) qui Te dérobe à mes yeux, dès que ma pensée s'en laisse ceindre par mon attention.

M. N° 19.

A. *Commentaire.* — P., 529. Cf. *Q. T.*, IV, p. 56*.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. T, p. 33 (qui prouve que ces vers, commentant la première partie de *Diw.*, n° 36, récit dû à Ibn Fâris, doivent y être intercalés à la fin de la l. 7; la suite étant un récit indépendant dû à Aḥmad b. al-Qâsim al-Zâhid). L., 334ᵇ; J, 1ᵇ-2ᵃ; et K, 39. Sulamî, *Ṭabaqât* (probablement d'après Ibn Ghâlib; d'où Ibn Khamîs, *Manâqib*, et Sha'râwî, *Lawâqiḥ*. Et Harawî, *Ṭabaqât*, pour le vers 1). Ḥayât Ḥarrânî (*ap*, Shaṭṭanawfî, *Bahja*, 181). Ibn Faḍl Allah 'Umarî, *Masâlik*.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *ṭawîl* :

مواجِيدُ حَقٍّ أُوْجَدَ (1) الحقُّ كُلَّها (2)
وإنْ عَجِزَتْ عنْها فهوم (3) الاكابر
وما الوجد (1) الّا خطرة ثم نظرة
تُنَشّى لهيبا (2) بين تلك السرائر
اذا سكن الحقُّ السريرةَ ضُوعفتْ
ثلاثة احوال (1) لاهل البصائر
فحالٌ تُبيدُ السرَّ (1) عن كنْهِ وجدِهِ (2)
ويُحْضِرُهُ بالوجد (3) فى حال حائر (4)
وحالٌ به زُمَّتْ (1) قوى (2) السرّ (3) فآنْثنَتْ
الى مُنْظِرٍ افناه (4) عن كلّ (5) ناظر

D. *Variantes.* — V. 1. [1] J, K : اوجب. [2] T : كله. [3] T : عيون ; L, Hayât : عقول ; K : فهزم. — 2. [1] Ḥayât تقلب. [2] K, T : تضرم نارًا. — 3. [1] T : اهوال. — 4. [1] T : العبد. [2] Ḥayât : وصفه. [3] K, T : للوجد ; Ḥayât : للشوق. [4] J : كل خاطر ; L : كل حاضر. — 5. [1] K : رقت ; T : ادركت. [2] K, Sulamî : ذرى. [3] L : الجد. [4] L : قطر تثنيه ; J : يفنيه. [5] T : حال.

E. *Traduction :*

(1) Les états d'extase divine, c'est Dieu qui les provoque tout entiers, quoique la sagacité des maîtres renonce à le comprendre. (2) L'extase, c'est une incitation, puis un regard (de Dieu) qui croît et flambe dans les consciences. (3) Lorsque Dieu, ainsi, vient habiter la conscience, celle-ci, doublant d'acuité, permet alors aux voyants d'y observer trois phases : (4) celle où la conscience, encore extérieure à l'essence de l'extase, reste spectatrice étonnée; (5) celle où la ligature du sommet de la conscience s'opère; et [celle] alors [où] elle se tourne vers une Face dont le regard la ravit à tout autre spectacle.

M. N° 20.

A. *Commentaire.* — P., 623-624. Commentaire de *Diw.*, n° 49 (cf. *Q.T.*, IV, p. 77*). La seconde recension a été visiblement retouchée par l'école d'Ibn 'Arabî.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. S, 12; L, 338b; T, 37, et K, 50 (1re recension). 'Alî Ḥarîrî (*ap.* Ibn Taymiya, *Majm. rasâil wa masâil,* Caire, 1341, p. 64, 105, qui donne seul la deuxième recension, avec un commentaire).

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *ṭawîl* :

a. 1re recension :

1 اذا بلغ الصبُّ الكمال من الفَتَى[1]
ويذهل[2] عن وصل الحبيب من السُّكر[3]

2 فيشهد صدْقًا حيث[1] اشهده الهوى
بانّ[2] صلاة العاشقين من الكفر[3]

b. 2e recension :

1 اذا بلغ الصبُّ الكمال من الهوى
وغاب عن المذكور في سطوة الذكر

2 فشاهد حقًّا حين يشهده الهوى
بانّ صلاة العارفين من الكفر

D. *Variantes.* — Recension n° 1 : v. 1. [1] Ainsi ms. L, S, T (il s'agit de la فَتَى الفتوّة); K : الفتى. [2] K : يذهب. [3] T, L : الشكر. — 2. [1] T : حين. [2] K, L : فان. [3] T : الذكر.

E. *Traduction* :

1re recension. — (1) Quand l'amant arrive au plein élan de la générosité, et qu'il est distrait de l'union avec l'Ami par l'ivresse (de prier), (2) alors il doit constater ce dont sa passion le prend à témoin : prier devient, pour les amoureux, de l'impiété.

2e recension. — (1) Quand la passion atteint le plein élan de la générosité, et oublie l'Invoqué à force d'invocations, (2) alors on a réalisé ce que la passion rend évident : prier devient, pour les sages, de l'impiété.

M. N° 21.

A. *Commentaire.* — P., 124. Commentaire de *Diw.*, n° 15 (cf. *Qur.*, xxiv, 35).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 336ᵃ; J, 3ᵃ; S, 9;, et K, 24.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *basîṭ* :

1 عَقْدُ⁽¹⁾ النبوّة مِصْباح من النور
مُعَلَّقٌ⁽²⁾ الوَحى فى مشكاة تأمور⁽³⁾
بالله⁽¹⁾ يُنْفَخُ نَفْخُ⁽²⁾ الروح فى جَلَدِى⁽³⁾
بخاطرى⁽⁴⁾ نَفْخَ⁽⁵⁾ اسرافيلَ فى الصور
3 اذا تجلّى لطورى⁽¹⁾ ان يُكَلّمنى⁽²⁾
رَأَيْتُ فى غيبتى⁽³⁾ موسى على الطور

D. *Variantes.* — V. 1. (1) Vocal. de L; J : اعلم ان (عِلْم); K, Sulaym. : عِلْم. (2) L : معانى. (3) Leçon de J et K; Sulaym. : فأمور; L : أمور. — 2. (1) K : بالله. (2) J : روح. (3) K : خطرى; Sulaym. : خلدى. (4) Sulaym. : لخاطرى. (5) L : لخاطرٍ وينفخ. — 3. (1) J : فطورى; K et Sulaym. : بطورى; L : بروق. (2) K : الكلمة. (3) J, L; mais K et Sulaym. : عينه.

E. *Traduction* :

(1) Le pacte de la mission prophétique est comme un flambeau de la lumière (divine), tandis que le point d'attache (fixe) de l'inspiration extatique est caché dans l'enfeu [au dedans] du couvent (= du cœur). (2) Par Dieu, le souffle de l'Esprit (incréé) insuffle, dans ma peau, une pensée, celle-là qu'Isrâfîl soufflera dans la Trompette. (3) Dès qu'Il se transfigure

ainsi devant ma nature pour me parler, j'aperçois Moïse, en personne, sur le Sinaï.

M. N° 22.

A. *Commentaire.* — P., 125. Commente *Diw.*, n° 35 (cf. P., 486, n. 6).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. J, fol. 4ª, et ms. L, fol. 338ª.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *tawîl* :

1 لأنوار نور الدين في الخلق انوار[1]
وللسرّ في سرّ المسرّين اسرار
ولكون في الاكوان كون مكوّن
يكنّ له قلبي ويهدى ويختار
3 تأمّل بعين العقل ما انا واصف
فللعقل اسماع وُعَاة وابصار

D. *Variantes.* — V. 1. [1] J : النور.

E. *Traduction :*

(1) Pour les lueurs de la lumière religieuse, il est, parmi la création, des foyers, et pour le Secret (divin) se gardent, en l'intime des cœurs discrets, des consciences (vierges). (2) Et pour leur existence, au fond des êtres, réside l'être d'un Existentiateur, Qui s'est réservé mon cœur, l'avise et l'élit. (3) Considère, avec l'œil de l'intellect, ce que je te décris, car l'intellect a ses aptitudes, pour entendre, saisir et voir.

M. N° 23.

A. *Commentaire.* — Le sens est clair : il y a, au vers 1, une allusion au mot de Râbi'a : *al-jâr, thumma 'l-dâr,* jouant sur un proverbe connu, pris dans un autre sens (E., 194).

B. *Sources.* — *Geniza*, VII, v. 1-4. Ms. Es'ad 1437, fol. 97ᵃ, v. 1-3.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *basîṭ* :

1 سكنتَ قلبى وفيه منك اسرار
فليَهْنِك الدار بلْ(1) فليهنك الجارُ
ما فيه غيرك مِن(1) سترِ عَلِمْتُ(2) به
فانْظُرْ بعينك هل فى الدار ديّار(3)
وليلة الهجرِ انْ طالتْ وان قَصُرَتْ
فمؤنسى أملٌ فيه(1) وتذكار
4 انّى لراضٍ بما يرضيك من تلفى
يا قاتلى ولِمَا تختار اختار(1)

D. *Variantes.* — V. 1. (1) Es. : أوْ. — 2. (1) Es., *Gen.* : أوْ. (2) Es., *Gen.* vocalisent : عُلِمتَ. (3) *Gen.* : دياره. — 3. (1) Es. : فيها. — 4. (1) *Gen.* : اختاره.

E. *Traduction* :

(1) Tu habites là, dans mon cœur, où résident, venant de Toi, des secrets. Bienvenu sois-tu, pour cette demeure ! Bienvenu, plus encore, pour qui l'avoisine ! (2) Car, en dedans, nul n'y est plus que Toi-même, suprême secret que j'y devine. Ah ! regarde de tes propres yeux, dans la maison y a-t-il encore

un intrus? (3) Nuit du délaissement, qu'elle tombe, maintenant, lente ou brève, qu'importe, si c'est bien Lui, mon Ami, l'espoir qu'elle y fait veiller, avec le ressouvenir! (4) Me voici consentant, si tu veux, à ma mort, désormais, cher meurtrier, ce que fixe ton choix, cela, je le choisis.

M. N° 24.

B. *Source.* — Ms. Köprülü 1620, n° II.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *basîṭ* :

1 الحبّ ما دام مكتومًا على خطرٍ
وغاية الأمْنِ ان تدنو من الحذر
واطيب الحبِّ ما نمّ الحديث به
كالنارِ لا تاتِ[1] نفعًا وهى فى الحجر
من بعْدِ ما حصر السحاب[1] واجتمعا
الاعوانُ وامتطّ اسمى صاحب الخبر[1]
4 ارجُو لنفسى برآءة من محبّتكم
اذا تبرّاتُ من سمْعى ومن بصرى

D. *Variantes.* — V. 2. [1] Ms. : ابات. — 3. [1] Vers altéré.

E. *Traduction* :

(1) L'amour, tant qu'il se cache, se juge en grand péril, et il ne prend confiance que s'il va frôler le risque. (2) Et l'amour n'embaume-t-il pas davantage lorsque le souffle des calomnies le répand, tel le feu : qui ne rend pas service, tant qu'il couve dessous la pierre. (3) Et maintenant, que le nuage

monte, et que les passants attroupés écoutent déchirer ma réputation chez le conteur de nouvelles, (4) oui, je veux bien que ma personne se guérisse de Ton amour, pourvu que Tu me rendes tout à fait sourd et aveugle.

M. N° 25.

A. *Commentaire*. — Le dernier hémistiche a été imité par Tawḥîdî (*Ṣadâqa*, p. 7).

B. *Sources*. — *Taq.*, ms. K, 96, v. 1-2, 3ᵃ-4ᵇ; ms. L, fol. 327ᵇ, v. 1ᵃ-2ᵇ, 3, 4. *Geniza*, n° XI, v. 1-3.

C. *Texte arabe*. — Rime : *râ*, mètre : *mukhalla' al-basîṭ* :

1 غِبْتَ وما غبتَ عن ضميرى   وصِرْتَ (1) فرحتى وسرورى
والفصل الفصل بافتراق (1)   فصار ى غيبتى حضورى
فأنت ى سرّ غيبِ همّى (1)   اخفى من الوهم ى ضميرى
4 تؤنسنى بالنهار حقًّا   وانت عند الدق سميرى

D. *Variantes*. — V. 1. (1) K : فازدت. — 2. (1) K : فاتدل الوصل بافتراق. — 3. (1) L : وهم ; K : وهى.

E. *Traduction* :

(1) Tu m'as quitté? Mais Tu n'as pas quitté ma conscience, dont Tu restes la joie et l'allégresse. (2) Et la séparation tombe, d'elle-même, en lambeaux, et l'état d'abandon me redevient présence, (3) et, dans le fond mystérieux de ma pensée, Tu subsistes, plus avant que l'imagination dans ma

conscience. (4) De jour Tu m'es, en vérité, le compagnon, et dans l'obscurité, l'interlocuteur (ami).

M. N° 26.

A. *Commentaire.* — Comparer P., 799; *Recueil*, p. 138, et 149, l. 9 et suiv.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 325ᵃ; *Genîza*, n° 1.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *mukhalla' al-basîṭ* :

1 يا شمس يا بدر يا نهار   انت لنا جنّة ونار
تَجَنُّبُ الاثمِ فيك اثمٌ   وخاصّية[1] العار فيك عار
3 يخلعُ[1] فيك العذار قومٌ   وكيف من لا له عذار[2]

D. *Variantes.* — V. 2. [1] L : خيفة. — 3. [1] G. : وخلع. [2] G : عرار.

E. *Traduction :*

(1) O soleil, ô lune, ô nycthémère! Tu es, pour nous, et le paradis, et l'enfer! (2) [Placer] la notion d'éviter le péché, en Toi, serait pécher, et la notion de la honte, en Toi, serait avilir! (3) Puisque déjà, pour Toi, des amoureux ont perdu toute retenue, que dire de Toi, qui n'en as aucune?

M. N° 27.

A. *Commentaire.* — Énigme sur le nom divin «Allah», imitée par Ahmad Ghazâlî [1], puis par Shushtarî [2]. Ibn 'Ajîba y a ajouté un quatrième vers [3].

B. *Sources.* — Ibn Kardabûs Tûzarî, *Iktifâ*. *Taq.*, ms. L, fol. 322ᵇ, 325ᵇ; ms. K, 76-77. Ibn 'Atallah, *Latâif*, II, 214. 'Alî Burhânî, *Zuhra Mudîya*, fol. 180 (au fol. 182, pastiche de ce tercet par Burhânî). Jumaylî, p. 7. Ibn 'Ajîba, *loc. cit.*, y ajoute un vers.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *khafîf* :

1 احرف اربع بها هام قلبى وتلاشت بها هوى وفكرى (1)
أَلِفٌ تألف الخلائق (1) بالصنْعِ (2) ولامٌ على الملامة تجرى
3 ثمّ لامٌ زيادة فى المعانى (1) ثمّ هاءٌ اهِمُ بها أتدرى (2)

D. *Variantes.* — V. 2. (1) K : قد تألف الخلق بالصنع. (2) Tuz. : الف قد تألف للحق فيه. — 3. (1) K : زيادة فى ملامى ; Jum. : تزيدها ببهاء. (2) K : بها تهم سترى ; Jum. : لو كنت تدرى.

E. *Traduction :*

(1) Il y a quatre consonnes dont mon cœur est épris éperdûment, et où s'abîment mes pensées et ma réflexion : (2)

(1) *Kitâb al-tajrîd*, ms. Paris 1248, fol. 221 a (*kâmil*) :

الف تُؤَلِّف الخلائق كلّهم واللام لام اللوم للمطرود
والهاء هاء هم فى حبّه يشتهى بالواحد المعبود

(2) Cf. *Recueil*, 137 :

أَلِفٌ قبل لامَينِ وهاء قرّة العين

(3) فالّذى هام قلبى فيه هو الحبيب الّذى فنا فيه سرّى

un A, qui « attire » les créatures vers l'acte créateur; un L, qui m'inflige le blâme [que je mérite], (3) un autre L, qui me blâme encore plus; enfin un H[1], qui me fait divaguer; as-tu compris?

M. N° 28-29.

[POURQUOI SATAN A REFUSÉ D'ADORER ADAM.]

A. *Commentaire.* — Cf. P., 869; ce petit poème a deux recensions, dont les divergences sont importantes : la première, des *Ṭawâsîn*, représente la doctrine hallagienne selon Hâshimî (= Wâsiṭî, cf. le fragment n° 5 Dârâ Shikûh; *ap. Recueil,* 159); la seconde, du *Dîwân*, l'interprète selon Fâris (cf. fragm. *ap.* Baqlî, *tafsîr* de *Qur.*, II, 32 = E., 77*, et *Ṭaw.*, p. XI). La première a été retouchée dans un sens moniste et reprise par Muayyad Janadî (ms. Vienne, turc III, 508, fol. 11ᵇ; et Ṣâwî, *Ḥâshiya*, III, 152) :

مَن آدم ڧ الكون ومَن ابليس   مَن عرش سليمان ومن بلقيس
الكلّ اشارة وانت المعنى   يا من هو للقلوب مغناطيس

B. *Sources.* — 1ʳᵉ recension : *Ṭawâsîn*, VI-10 (éd. 1913, p. 43, selon Baqlî); Qushayrî, *Laṭâif*, XV, 42 (= *Ṭaw.*, p. XVII) et XXIII, 99 (= *Recueil*, 89); Alûsî, *Nashwa*, 77 (d'après Kawrânî). — 2ᵉ recension : *Dîw.*, n° 18 (= *Ṭaw.*, p. XVI) : J, fol. 3ᵃ, v. 1-3; L, fol. 336ᵇ, v. 1-3; T, p. 21, v. 1-4.

C. *Texte arabe.* — Rime : *sîn*, mètre : *hazaj* :

1ʳᵉ recension :

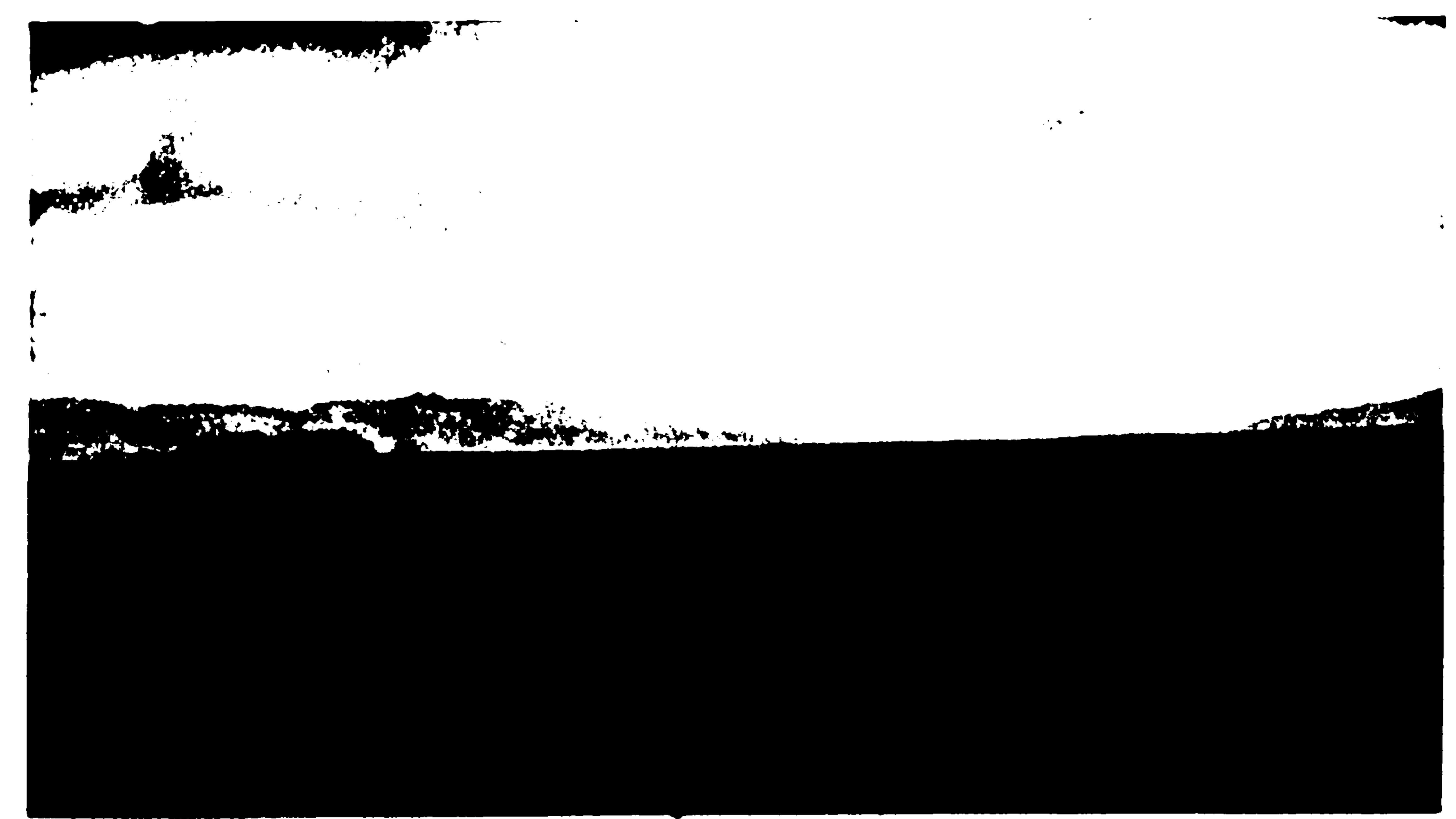
1 جحودى فيك[1] تقديس   وعقلى فيك تهويس[2]
2 ومـــــا آدم الّاك   ومن ڧ البين[1] ابليس

[1] Le cri *huwa!* abrégé (cf. *Recueil*, 169).

PLANCHE I *B*.

LIEU DE NAISSANCE D'AL-HALLÂJ : TELL BEIZÂ.

(En Fârs : à 30 kilom. N.N.E. de Chirâz.)



[Cliché pris par M. G. Maugras, 28-xi-1930.]

Vue de la plaine, prise du sommet du tell (orientée N.W.-S.E., vers Persépolis).

2° recension :

1 جُنُونِی [1] لك تقديس وظنّی [2] فيك تهويس
وقد حيّرنی حبٌّ [1] وطَرْفٌ فيه تقويس [2]
وقد دلّ دليل الحُبّ انّ القرب تَلْبيس
4 فمن آدم الّاك ومن فی البين ابليس

D. *Variantes.* — 1re recension : v. 1. [1] Alûsi : لك. [2] *Ibid.* : منهوس. — 2. [1] *Ibid.* : الكون. — 2° recension : v. 1. [1] L; J : حيوق; T : لسانی. [2] T : قلبی. — 2. [1] T : تيه. [2] J : تفريس; T : هوی فيك وتفريس.

E. *Traduction :*

1re recension. — (1) Je renie (Ton ordre), mais c'est afin que Ta sainteté soit proclamée, et ma raison (désaxée) danse (en rond) autour de Toi! (2) Qu'est-ce, Adam? Rien, sinon Toi-même. Mais qui suis-je alors, moi Satan, pour le différencier d'avec Toi?

2° recension. — (1) Ma folie, c'est de vouloir Te proclamer saint, et ma pensée danse (en rond) autour de Toi! (2) Déjà l'Amant m'a fait délirer, avec Son œil qui s'arque de désir (*var.* : qui dévore). (3) Le guide de l'amour nous avait bien avertis[1], que s'approcher de Dieu nous livre à l'équivoque. (4) Ah! qu'est-ce, Adam, sinon Toi-même... Mais qui suis-je, alors, moi Satan, pour le différencier d'avec Toi?

[1] Cf. *Qur.*, LIII, 9 : *aw adnâ.*

M. N° 30.

A. *Commentaire.* — P., 126.

B. *Sources.* — *Diw.*, n° 36[b] - *Taq.*, ms. J, fol. 4[a]; K, p. 43; L, fol. 338[a]; T, p. 34; ms. Jumaylî, p. 4.

C. *Texte arabe.* — Rime : *sin*, mètre : *tawîl* :

1 حويتُ بكُلّى كلّ حُبّك[1] يا قُدْسى[2]
تكاشفنى حتّى[3] كانّك فى نفسى[4]

2 أُقلّب قلبى فى سواك فلا أرى[1]
سوى وحشتى منه ومنك[2] به أُنْسى[3]

3 فها[1] انا فى حَبس الحياة بجمّع[2]
من الإنس[3] فاقبضنى اليك من الحبْس[4]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] K, T : كلك. [2] J, L; K, T : فى القدس; Jum. : فى عالم القدس. [3] J : فكاشفنى حتى. [4] K, T font le 2° hémistiche avec ces trois mots répétés deux fois; Jum. : كانّك فى الاحشاء منّى وفى النفس. — 2. [1] Jum. : هواك ولم ازر. [2] K : انت. [3] Jum. : فى غاية الانفس. — 3. [1] K : فيها. [2] J, K, T : ممتّع; Jum. : بوصلى ممتّع. [3] K, T : عن الانس; Jum. : مريضا. [4] L : الانّسى.

E. *Traduction :*

(1) J'ai étreint, de tout mon être, tout Ton amour, ô ma Sainteté! Tu t'es manifesté, tant qu'il me semble qu'il n'y a plus que Toi en moi! (2) Je retourne mon cœur parmi tout ce qui n'est pas Toi, mais je ne vois plus rien qu'assauvagissement, de moi à eux, et familiarité, de Toi à moi! (3) Hélas, me voici, dans la prison de la vie, environné de tous les hommes; arrache-moi donc, vers Toi, hors de ma prison!

M. N° 31.

A. *Commentaire.* — Le vers 5 provient d'un distique d'Ibn Dâwûd (*Zahra*, XIII, p. 154). Les vers 6-7, rajoutés dans Ḥaṣkafî, sont calqués sur Abû Nuwâs (*Diwân*, 375, 376).

B. *Sources.* — Hûjwîrî, *Kashf*, édit. Zhukovski, 535 : v. 1, 3, 2, 4, 5 (sans nom d'auteur); Bâïqarâ, *'Ushshâq*, fol. 64^{b}, v. 1-5 (avec traduction persane); Riḍâ Qulî, *Riyâḍ*, n° 9; v. 1, 3, 2, 4; Ḥaṣkafî, *Fatâwâ al-ṣûfiya*, v. 1^{a}-3^{b}, 2, 3^{a}-1^{b}, 4-7.

C. *Texte arabe.* — Rime : *sîn*, mètre : *basîṭ* :

1 والله ما طلعت شمسٌ [1] ولا غربت

الّا وحبّك مقرونٌ بأنفاسي

ولا خلوتُ [1] الى قوم احدّثهم

الّا وانت حديثي بين جلاسي

ولا ذكرتك محزونًا ولا فَرِحا

الّا وانت بقلبي بين وسواسي [1]

ولا هممت بشرب الماء من عطش

الّا [1] رَأَيتُ خيالًا منك في الكأس

5 ولو قدرتُ على الإتيان جئتُكم

سعيًا [1] على الوجه او مشيًا على الراس

[ويا فتى الحيّ ان غنّيت لي طربا

فغنّني واسفا من قلبك القاسي

ما لى وللناس كم يلحونني سفهًا

دينى لنفسى ودين الناس للناس]

D. *Variantes.* — V. 1. (1) R. Q. : الشمس. — 2. (1) R. Q. : جلست. — 3. (1) R. Q. : انت مُنى قلبى و. — 4. (1) R. Q. : + و. — 5. (1) I. D. : سحبا.

E. *Traduction* (*des vers 1-5*) :

(1) O Dieu, que le soleil soit à l'aurore ou au couchant, Ton amour adhère à mon souffle. (2) M'isolant avec des amis pour causer, c'est de Toi que je leur parle. (3) Te remémorant, dans la tristesse ou la joie, c'est Toi, dans mon cœur, qui fais le lien de mes pensées. (4) Quand je voulais m'abreuver pour étancher ma soif, c'est Toi dont je voyais l'ombre dans la coupe. (5) Et si je pouvais aller à Toi, je t'arriverais, rampant sur mon visage ou marchant sur la tête!

M. N° 32.

A. *Commentaire.* — P., 929 (sur l'exégèse alchimique de ces vers). Le vers 2ᵇ a été imité par Ibn al-Fâriḍ (*Fâ'iya*, v. 32).

B. *Sources.* — Jildakî, *Ghâya*, v. 1-3. Le vers 3 est cité par Tawḥidi (*Ṣadâqa*, 24), Râghib (*Muḥâḍarât*, 271) et Ibn 'Arabî (*Fut.*, IV, 413); les vers 1-3 par Jalâl Rûmî (*Methnewi*, livre III, § 177, v. 10-12; cf. Anqirawî, II, 11); les vers 2ᵃ-3ᵃ-2ᵇ par le manuscrit Jumaylî (p. 9); le vers 3ᵃ par le poète turc Rûḥî († 1014/1605; Hammer, *G.O.D.*, III, 136).

C. *Texte arabe.* — Rime : *shin*, mètre : *ramal* :

1 يا نسيم الريح قولى للرشا

لم يزدنى الورد الّا عطشا

لى حبيبٌ حبّه وسط[1] الحشا

لو يشا يمشى على خدّى[2] مشا

3 روحه روحى وروحى روحه

ان يشا شئتُ وان شئتُ يشا

D. *Variantes.* — V. 2. [1] J. R., Jum. : حشو. [2] Jum. : قلبى; J. R. : عينى.

E. *Traduction :*

(1) O souffle de la brise, va, et dis au Faon : aller à l'aiguade ne fait que m'altérer ! (2) (Qu'Il vienne), ce mien Ami, dont l'amour est dans mon cœur : et, s'Il veut, qu'Il foule ma joue en marchant ! (3) Son Esprit est mon esprit, et mon esprit son Esprit ; qu'Il veuille, et je veux ; que je veuille, Il veut !

M. N° 33.

A. *Commentaire.* — P., 129.

B. *Sources.* — *Diw.*, 16 = *Taq.*, ms. K, p. 25 ; J, fol. 3^{a} ; L, fol. 336^{b}.

C. *Texte arabe.* — Rime : *ḍâd,* mètre : *ṭawîl :*

1 عجبتُ لكلّى كيف يحمله[1] بعضى

ومن ثقل بعضى ليس تحملنى[2] ارضى

2 لئن[1] كان فى بسط[2] من الارض[3] مَضْجَعٌ[4]

فبعضى[5] على بسط من الارض[6] فى قبضى

D. *Variantes.* — V. 1. (1) K, L; J : يحمل. (2) J, K : L : يحمله. — 2. (1) J : لان. (2) L : كانى بسطت. (3) L; J, K : للخلق. (4) J, L : مضطجعا: K : راحة. (5) J : فقبضى; K : فقلبى; L : وبِثْ. (6) J, K, L : للخلق.

E. *Traduction :*

(1) Je me suis demandé : comment mon tout pourrait-il porter ma Part, elle est si lourde, la terre ne pourrait plus me porter; (2) Ah, dût-Elle s'étendre sur toute la largeur de la création pour se reposer, — ma Part, avec toute l'étendue de la création, restera prise dans mon étreinte!

M. N° 34.

A. *Commentaire.* — «Ne pas nommer» : règle de précaution shî'ite (pour l'*imâm*) et 'udhrite (pour l'aimé).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. K, 96; L, fol 327[b]; ms. Köpr. 1620, n° V; ms. Jumaylî, p. 7 (v. 1, 3, 4).

C. *Texte arabe.* — Rime : *ṭâ*, mètre : *sarî'* :

ما زلتُ أطفو(1) فى بحار الهوى   يرفعنى المَوْجُ وانحطّ(2)
فتارةً يرفعنى مَوْجُها   وتارة اهوى وانغطّ(1)
حتّى اذا صيَّرنى(1) فى الهوى   الى مكان(2) ما له شطّ
ناديتُ يا من لم أبُحْ(1) بِآسمه   ولم أخُنْهُ(2) فى الهوى قطّ
تقيك نفسى(1) السُّوء من حاكم   ما كان هذا(2) بيننا شرط

D. *Variantes.* — V. 1. (1) L, Jum. : اجرى. (2) K, L : لحطّ. — 2. (1) K : فايقظ; Köpr. : ما نغط; L : انحط. — 3. (1) L : لقد سيّرنى; Köpr. : طيرنى; Jum. : الان قد سيّرنى. (2) Jum. : سيّدى فى لجّ بحر. — 4. (1) K : افح. (2) L : يحى. — 5. (1) K : نفسى تفتك; L : نفسى تقيك. (2) K, L : ما هكذا ما.

E. *Traduction* (corr. Kratchkovski pour 5*) :

(1) Je ne cessais de nager sur les mers de l'amour, montant avec la vague, puis redescendant; (2) tantôt la vague me soutenait, et tantôt j'enfonçais; (3) enfin l'amour m'emporta jusque-là (en haute mer) où il n'y a plus de rivage. (4) Alors je criai : « O Toi, dont je ne saurais proférer le Nom, ni choquer jamais la réserve, (5) puisse mon âme t'éviter que Tu ne deviennes un juge injuste, car ce n'est pas cela que stipulait notre pacte ! »

M. N° 35.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 342[b]; Sarrâj, *Luma'*, 335 (v. 1); Baqlî, *Shathiyât*, ms. Sh. 'Alî, fol. 169 (v. 1).

C. *Texte arabe.* — Rime : *'ayn*, mètre : *tawîl* :

1 مكانك من قلبى هو القلب كله
فليس لخلق[1] فى مكانك موضع

2 وحطتك[1] روح بين جلدى واعظاى
فكيف تراني ان فقدتك اصنع

D. *Variantes.* — V. 1. [1] L : للخلق; *Luma'*, *Shath.* : لشىء فيه غيرك موضع. — 2. [1] L : حفظتك (corr. Benhamouda).

E. *Traduction* :

(1) Ta place, dans mon cœur, c'est mon cœur tout entier, rien d'autre que Toi n'y a de place; (2) mon esprit Te retient entre ma peau et mes os, regarde, si je Te perdais, comment ferais-je ?

M. N° 36.

B. *Sources.* — Khwâfî, ms. Es'ad, 1437, fol. 97ª; ms. Caire, majm. 178, fol. 83ᵇ.

C. *Texte arabe.* — Rime : *ʿayn*, mètre : *basîṭ* :

1 اذا ذكرتك كاد الشوق يقلقني · وغفلتي عنك احزانٌ واوجاع

2 وصار كلي قلوبًا فيك داعية للسقم فيها وللآلام إسراع

E. *Traduction* :

(1) Penser à Toi me secoue de désir, T'avoir oublié me fait pleurer et souffrir; (2) me voici tout entier devenu cœurs T'implorant pour souffrir d'amour, et voici que les douleurs s'annoncent!

M. N° 37.

A. *Commentaire.* — P., 301, 322-324, 917; *Recueil*, 65. Quatrain célèbre, que Ḥulwânî (*Diw.*, n° 23) met dans la bouche d'al-Ḥallâj, dansant, en extase de jubilation, sur le chemin du supplice. Des critiques y ont vu un quatrain de poète profane improvisé pour échapper aux sanctions d'une invite obscène, à un prince, dans une orgie; par Khalîf, devant le prince Ibrahîm al-Mahdî, disent Ṣûlî (deux récits contradictoires), Ḥamza Isfahânî et Râghib; par Abû Nuwâs, devant le khalife Amîn, dit Abû Yûsuf Qazwînî. Cette attribution n'est rien moins que sûre, car tous ces critiques sont postérieurs et hostiles à al-Ḥallâj; et la pièce, qui ne figure ni dans le *dîwân* de Khalîf, ni dans celui d'Abû Nuwâs (à qui on attribuait les beaux vers de Khalîf : *Aghânî*, 2ᵉ édit., VI, 165), n'est pas citée par Ibn Muhalhil dans ses *Sariqât Abî Nuwâs* (ms. Esc. 772, fol. 87-103; communication due à l'amitié d'Asin Palacios). Imitée par ʿAṭṭâr et Ibn Sanâ al-Mulk, elle contient une image

complexe que le mystique flamand Ruusbroec (+ 1381), chose curieuse, a retrouvée; de façon indépendante (*Recueil, loc. cit.*).

B. *Sources.* — *Dîw.*, n° 23 = *Taq.*, ms. J, fol. 3[b]; K, p. 8 (v. 1-4); L, fol. 337[a]; T, v. 1-2; Sulamî, *Ḥaqâïq*, in *Qur.*, XLII, 17 (=E, p. 59[a]); Ibn Bâkûyé (=*Q.T.*, p. 34[a], 35[a]); Qushayrî, *Laṭâïf*, in *Qur.*, XXVIII, 30); Ibn Khamîs, *loc. cit.*; Tûzarî, *Iktifâ*; Râghib, *Muḥâḍarât*, 226; a. Y. Qazwînî, *ap.* Ibn al-Jawzî, *Muntaẓam*; Baqlî, *tafsir* in *Qur.*, VII, 155; ms. *Geniza*, IV; 'Aṭṭâr. *Tadhkira*, II, 142; G. al-Makîn, ms. Paris, ar. 295, fol. 47[a]; Ibn Ṭiqṭaqâ, *Fakhri*; D. Qayṣarî, *Hujub*, fol. 203[b], v. 3[a]-4; Sha'râwî, *Kibrît*, p. 251-252; Munâwî, *Kawâkib*; Kâẓim Dujaylî (cf. *Recueil*, p. 244 : planche placée sur la tombe).

C. *Texte arabe.* — Rime *fâ*[1], mètre : *hazaj* :

1 نديمى (1) غير منسوبٍ — الى شىء من الحيف
سقانى مثلها يشرب (1) — كفعل (2) الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس (1) — دعا بالنطع والسيف
4 كذا من يشرب (1) الراح (2) — مع التِّنّين (3) فى الصيف

D. *Variantes.* — V. 1. (1) Râghib : امير; a. Y. Qazwînî, Ibn Tiqt. : حبيبى; 'Aṭṭâr traduit en persan : حريف من. — 2. (1) Duj. : يسقى; J, K, Baqlî : دعانى ثم حيانى; *Kibrît* : سقانى ثم حيانى. (2) Makîn, Ibn Tiqt. : فعل. — 3. (1) Bâk., Qays. : الكاسات; Qush., *Geniza* : الصهبا; T : حطّ كاساته; Duj. : ولمّا أن بدا سكرى. — 4. (1) T, Sul. : شرب. (2) Qays., *Kibrît* : الراحات. (3) Bâk. : التَّنْرتى; Qays. : من الاثْنَيْن.

E. *Traduction :*

(1) Celui qui me convie, et qui ne peut passer pour me léser, (2) m'a fait boire à la coupe dont Il but : tel l'hôte traitant son convive. (3) Puis, la coupe ayant circulé, Il a fait appor-

(1) Trois des rimes reprises *ap.* Muḥsin 'Âmilî, *Lawâ'ij al-ashjân*, p. 145.

ter le cuir du supplice et le glaive. (4) Ainsi advient de qui boit le Vin, avec le Lion[1], en plein Été.

M. N° 38.

A. *Commentaire.* — P., 846.

B. *Sources.* — *Tawâsîn*, III. § 11 (édit., p. 24; traduction persane Baqlî); Ṣârî 'Abdallah, *Jawâhir*, V, 120.

C. *Texte arabe.* — Rime : *qâf*, mètre : *mukhalla' al-basîṭ* :

1 صَيَّرنى الحقّ بالحقيقةْ[1] بالعهد والعقد[2] والوثيقةْ

2 شَاهَدَ[1] سرّى بلا ضميرى هذاك سرّى[2] وذا الطريقةْ[3]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Cf. A : جاى حقيقت en persan; L : ما حقيقه; S : ها حقيقه. [2] Interverti avec le mot précédent *ap.* S. — 2. L : شهد; S : شاهد; B traduit par شاهدِ من. [2] B, L (avec هذا); S : هذا صفاق. [3] S et L ont : وذا حقيقه; B : وراى الطريقه.

E. *Traduction :*

(1) Dieu m'a transporté dans la réalité, grâce à un contrat, un pacte et une alliance. (2) Ce qui atteste maintenant (en moi), c'est mon subconscient, sans ma personnalité (créée); ici, c'est mon subconscient; là-bas, c'était le chemin.

M. N° 39.

A. *Commentaire.* — P., 548. Le manuscrit T du *Diwân* (n° 58 *quater*) invite à rechercher, dans le texte primitif du vers 2 du tercet, et à y

[1] Plutôt que le Serpent venimeux (cf. P., 323, 324, n. 2-3).

retrouver, la forme admise par Fâris de la grande sentence hallagienne *Ana'l Ḥaqq* «Je suis la Vérité», dont nous n'avions jusqu'ici qu'une présentation suspecte (P., 525-526), d'origine mu'tazilite, rapportée par un adversaire, Ibn al-Qâriḥ, à propos de la *ya'iya* : *Yâ sirra sirrî*... (voir *infra*, M. n° 68). Ce tercet présente deux anomalies métriques, aux débuts des vers 1 et 2, dont la normalisation (indiquée en D) affaiblirait par trop la pensée. Harawî l'a précisément imité dans un autre tercet célèbre, à la fin des *manâzil*[1].

B. *Sources*. — *Dîw.*, n° 58 *quater* (ms. T, p. 54, l. 12-13), v. 2, d'après Ibn Fâtik; Harawî, *Ṭabaqât* (publ. ap. *Ṭaw.*, p. 138), d'après Ibn Bâkûyé (deux recensions : d'Ibn Khafîf, v. 1-3, et d'al-Daqqâq, v. 1, seul différent); Sarrâj, *Luma'*, 346 (= Baqlî, *Qudsiya*, fol. 174ᵃ), v. 3, 1.

C. *Texte arabe*. — Rime : *qâf*, mètre : *khafîf* :

1 وَحِّدْنِي (1) واحدى (2) بتوحيدِ صِدْقٍ (3)
ما اليه (4) من المسالك طُرْقُ (5)

انا الحقُّ (1) والحقُّ للحقِّ حقٌّ
لابِسٌ (2) ذاتَهُ فما ثمّ فَرْقُ

3 قد تَجَلّتْ طوالعٌ زاهراتٌ (1)
يتشعشعْنَ فى لوامع (2) بَرْقِ

D. *Variantes*. — V. 1. (1) Le manuscrit N. O. de Stamboul n'est pas vocalisé (cf. *Recueil*, 90), mais on ne peut normaliser ce mot ni en وَحَدِى. ni en وَحْدَقِ; il faut وَحَدْنِى (cf. *ap*. Sulamî, *Ḥaqâïq*, in *Qur.*, III, 16 = E, p. 25ᵃ, n°ˢ 9-11), comme l'atteste la recension d'al-Daqqâq

(1) ما وحَّدَ الواحدَ من واحِدٍ | اذ كلّ من وَحَّدَهُ جاحدُ
توحيد من ينطق عن نعته | عبارةٌ ابطلها الواحِدُ
توحيده إيّاه توحيده | ونعت من ينعته لاحِدُ

Cf. P., 788 (au vers 2ᵉ, var. عارية; Zabîdî, *Tâj al-'arûs*, s. v° وحد.

avec sa variante خمّشى, dont l'allusion à *Qur.*, XII, 51, prépare au mot الحقّ du vers suivant (cf. l'imitation de Harawî, en note). La variante S. B. خمّشى est une bonne correction de métricien, mais qui affaiblit misérablement la pensée. [2] H. Daqqâq : سّيدى. [3] B : صرف. [4] S, B : اليها. [5] B : طرق. — 2. [1] T; Harawî a هو الحقّ, aussi insuffisant métriquement : il faudrait هو حقّ. Mais la leçon de T : انا الحقّ s'enchaîne avec le vers 1, et elle donne à la sentence un cadre moins suspect que celui d'Ibn al-Qâriḥ. [2] T : لابس. Harawî donne au deuxième hémistiche, en brisant le mètre au début : ولابس ملبس الخالق حقّ. — 3. [1] B : الزاهرات. [2] On attendrait : لوامعها.

E. *Traduction :*

(1) Unifie-moi, ô mon Unique (en Toi), en me faisant vraiment confesser que Dieu est Un, par un acte où aucun chemin ne serve de route ! (2) Que je sois la Vérité, et comme la Vérité donne à qui la devient investiture de Sa propre essence, que notre séparation ne soit plus ! (3) Voici que s'illuminent des clartés rayonnantes, scintillant avec les lueurs de la foudre !|

M. N° 40.

A. *Commentaire.* — P., 714.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. K, p. 95. Ms. *Geniza*, VII.

C. *Texte arabe.* — Rime : *qâ'*, mètre : *mutaqârib* :

1 ركوبُ الحقيقة للحقّ حقّ ومعنى العبارة فيه تدقّ

2 رَكِبْتُ الوجودَ بعين[1] الوجودِ وقلبى على قسوةٍ لا يَرِقّ[2]

D. *Variantes.* — V. 2. [1] K : بفقد. [2] K : فمن ذا يسبقنى سَبْق.

E. *Traduction :*

(1) Le raccordement de la réalité à Dieu est œuvre divine, et le sens de cette expression est ténu à saisir; (2) J'ai rac-

cordé mon existence à la Source de l'existence, mais mon cœur ne sent pas fondre son endurcissement.

M. N° 41.

A. *Commentaire.* — Comp. *infra, lâmiya* n° 47.

B. *Sources.* — Abû Ḥâtim Ṭabarî, dans Khaṭîb, *Ta'rîkh Baghdâd*, s. v°. Waṭwâṭ, *Ghurar,* 286. *Taq.*, ms. L, fol. 329ᵃ.

C. *Texte arabe.* — Rime : *qâf*, mètre : *ramal* :

1 جُبِلَتْ روحك في روحي كما تُجبل العنبر بالمسك الفتقْ(1)
2 فاذا مسّك شيء مسّني فاذًا انت انا لا نفترقْ

D. *Variantes.* — V. 1. (1) W. : العَبِق.

E. *Traduction :*

(1) Ton Esprit s'est emmêlé à mon esprit, comme l'ambre s'allie au musc odorant. (2) Que l'on Te touche, on me touche; ainsi, Toi, c'est moi, plus de séparation.

M. N° 42.

A. *Commentaire.* — *Ṭaw.*, p. 135.

B. *Sources.* — *Dîw.*, n° 53 *bis* = *Taq.*, ms. K, p. 61; L. fol. 340ᵃ; T, p. 45.

C. *Texte arabe.* — Rime : *qâf*, mètre : *ṭawîl* :

1 دَخَلْتُ بناسوتي لديك على الخلق(1)
ولولاك لاهوتي(2) خَرَجْتُ من(3) الصدْقِ

فانّ لسان العلم للنطق والهدى
وانّ لسان الغيب جلّ عن النطق
ظهرتَ لقومٍ [1] والتبستَ [2] لفتيةٍ
فتاهوا وضلّوا [3] واحتجبتَ عن الخلق
4 فتظهر للالباب [1] في الغرب تارةً
وطورا على الالباب [2] تغرب في الشرق

D. *Variantes.* — V. 1. [1] K, T : الحقّ. [2] K, T; L : لاهوتيا. [3] K : انّ. — 3. [1] K, T : لخلق; L : لاقوامٍ. [2] K, L : احتجبت. [3] K, T : على بعض خلق. 4. [1] K, T : للابصار. [2] K, T : عن الابصار.

E. *Traduction :*

(1) J'ai introduit mon humanité en Ta présence devant les hommes, et si Tu n'étais pas ma déité[1], je serais sorti de la vérité. (2) Car, si la science s'exprime en phrases pour guider, la langue de l'au-delà n'a pas besoin de phrases. (3) Tu as apparu pour certains, Tu T'es voilé pour d'autres, qui se sont égarés et perdus, et Tu T'es dérobé à Ta création. (4) Mais Tu surgis pour les cœurs, à l'Occident, quelquefois, et alors, pour les cœurs, Tu disparais à l'Orient[2].

M. N° 43.

A. *Commentaire.* — Le mot *ma'na*, pour Dieu, est d'origine shî'ite extrémiste.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. K, p. 81; ms. Köpr., VIII.

[1] Trad. Kratchkovski (corr. *Taw.*, 135, n. 3).
[2] Signe du Jugement dernier.

C. *Texte arabe.* — Rime : *kâf*, mètre : *khafîf* :

1 فيك معنى يدعو النفوسَ اليك
ودليل يدلّ منك عليْك
2 لى قلبٌ له اليك عيونٌ
ناظراتٌ وكلّهُ فى يديْك

E. *Traduction* :

(1) En Toi, il y a une idée qui attire à Toi les âmes, et un argument qui Te prouve par Toi-même. (2) Moi, j'ai un cœur, qui a des yeux grands ouverts, et tout cela est dans Ta main.

M. N° 44.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. K, p. 92 (publ. *Recueil*, p. 60) : lettre à un ami, Ibn 'Aṭâ.

C. *Texte arabe.* — Rime : *kâf*, mètre : *kâmil mudhayyal* :

1 همّى به وَلَهٌ عليك يا من اشارتنا اليك
2 روحان ضمّهما الهَوَى[1] فى مِدْحَتِك[2] وفى لديك

D. *Variantes.* — V. 2. [1] Et non الهوى (corr. *Recueil*, *loc. cit.*). [2] K : فيها بمديك ; corr. Benhamouda.

E. *Traduction* :

(1) Ma pensée pour lui (= Ibn 'Aṭâ) est soupir après Toi, ô Toi vers qui vont nos allusions, (2) puisque nos deux esprits sont liés l'un près de l'autre par l'amour, pour Ta louange et dans Ta présence.

M. N° 45.

A. *Commentaire.* — P., 93, 98.

B. *Sources.* — Qannâd, *Ḥikâyât*, ap. Khaṭîb, *Ta'rîkh Baghdâd* (édit. *Recueil*, 72 : v. 1, 2, 4), Sam'ânî et Ṣafadî, *Wâfî*, sect. XI (cf. *Recueil*, 255, v. 1, 2, 4, 3). *Taq.*, ms. K, p. 99, v. 1-5. Ibn Kajj, selon Qazwînî, *'Ajâïb*, v. 1, 2, 3, 5, 4. Râghib, *Muḥâḍarât*, 197. Ibn Faḍl-allâh, *Masâlik* (d'après Jabalî), v. 1, 2, 4.

C. *Texte arabe.* — Rime : *lâm*, mètre : *majzû'l kâmil* :

1 دُنْيَا تُخَادِعُنِى[1] كَأَنِّى   لستُ اعرف حالها
ذمّ[1] الإِلَهُ[2] حرامها[3]   وانا اجتنبت[4] حلالها
مدَّتْ الىَّ يمينها   فرددْتها[1] وشمالها
ورايتُها[1] محتاجةً   فوهبتُ جملتها[2] لها
5 ومتى عرفت[1] وصالها[2]   حتّى اخاف[3] ملالها[4]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Q., I.F.A., Ṣaf. : تغالطنى. — 2. [1] Partout : حظر. [2] Q., I. K., I. F. A. : المليك. [3] Qazw. : مرامها. [4] Q., I. F. A. : احتميت. — 3. [1] 'A. R. Salâm : فكففتها. — 4. [1] I. F. A. : فوجدتها. [2] I.F.A. : لذّتها. — 5. [1] Ṣaf. : اردت ; I. K. : طلبت. [2] I. K. : زواجها ; [3] Ṣaf. : اردت. [4] Ṣaf. : زوالها ; I. K. : وصالها.

E. *Traduction :*

(1) La vie mondaine m'a cajolé comme si moi, j'ignorais ce qu'elle vaut. (2) Dieu nous interdit ce qu'elle offre de défendu, et moi, je m'écarte même de ce qu'elle offre de licite. (3) Elle m'a tendu sa main droite, je la lui ai repoussée, avec sa gauche. (4) Il m'a paru qu'elle était dans le besoin, aussi lui ai-je laissé tout son bien. (5) Quand donc me serais-je uni à elle, pour que je craigne son dédain ?

M. N° 46.

B. *Sources.* — *Diw.*, n° 54 *bis* = *Taq.*, ms. K, p. 63, v. 1, 3; L, fol. 340ᵃ, v. 1-3; T, p. 47, v. 1-3.

C. *Texte arabe.* — Rime : *lâm*, mètre : *mukhalla' al-basîṭ* :

1 عليك يا نفس بالتسلّى
العزّ بالزهد (1) والتخلّى
عليك بالطلعة (1) التى
مشكاتها (2) الكشف والتجلّى
3 قد قام (1) بعضى ببعض (2) بعضى
وهام كلى بكلّ كلى

D. *Variantes.* — V. 1. (1) K : فالعزّ فى الزهد; T : والعزم فى الجهد. — 2. (1) T : بالطامة. (2) T : مكنونها. — 3. (1) K, T : فقام. (2) T : لبعضى.

E. *Traduction* :

(1) O âme, sache te consoler! La gloire est dans l'ascèse et la retraite. (2) Songe à la clarté qui s'abrite dans la niche de l'extase transfigurante. (3) Voici qu'une partie de ma partie (= mon âme) s'occupe de sa Part (= Dieu), et que mon tout aspire au Tout de mon tout!

M. N° 47.

A. *Commentaire.* — P., 517, 918; *Ṭaw.*, 134; cf. la *qâfiya*, *supra*, n° 41. C'est imité de Buḥturî (*Diw.*, p. 36; Râghib, *Muḥ.*, 246) :

وجدت نفسك من نفسى بمنزلة ‎&‎ المصافاة بين الماء والراح

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 329ᵃ; Abû Ḥâtim Ṭabari, *ap.* Khaṭîb, *Ta'rîkh Baghdâd* (= Waṭwâṭ, *Ghurar*, 286).

C. *Texte arabe.* — Rime : *lâm*, mètre : *ramal* :

1 مُزِجَتْ روحك فى روحى كما   تمزج الخمرة(1) بالماء الزلال

2 فاذا مسّك شىء مسّنى   فاذًا انت انا فى كل حال

D. *Variantes.* — V. 1. (1) W. : القهوة.

E. *Traduction :*

(1) Ton Esprit s'est emmêlé à mon esprit, tout ainsi que s'allie le vin avec l'eau pure. (2) Aussi qu'une chose Te touche, elle me touche! Ainsi donc, Toi, c'est moi, en tout!

M. N° 48.

B. *Sources.* — Ms. *Geniza*, n° X.

C. *Texte arabe.* — Rime : *lâm*, mètre : *basîṭ* :

1 نِعْمَ الإعَانَةُ(1) رَمْزٌ فى خفا لُطُفٍ(2)

فى بارقٍ لاحَ فيها من حُلَى خِلَلِهْ

والحال يرمقنى طورًا وأرْمُقُهُ

ان(1) شا يغشى(2) على الاخوان من قُلَلِهْ

حال° اليه رأى به فيه بِهِمّته(1)

عن فيض بحرٍ من التمويه من مِلَلِهْ

4 فالكلّ يشهده كُلًّا واشهده

مع الحقيقة(1) لا بالشخص من طللهْ

D. *Variantes.* — V. 1. (1) Peut-être : نُعْمُ الاعانةِ. (2) Ms. : لطفه. — 2. (1) Ms. : من. (2) Ms. : فيغضى. — 3. (1) Ms. : حال رأى اليه فيه بهمّه. — 4. (1) Ms. : بالحقيقة.

E. *Traduction :*

(1) La grâce bienfaisante est chose qui se présente comme une énigme, elle surgit de Sa miséricorde, et luit comme un éclair, émané des franges de Ses vertus. (2) Tantôt Il me regarde, et tantôt je Le regarde, Lui qui, s'Il veut, s'abat (comme un orage) du haut de ses cimes, sur nos frères. (3) Alors, on L'aperçoit du dedans, dans Son intention même, fluant comme une mer nous abreuvant à travers les pratiques confessionnelles; (4) et toute chose atteste qu'Il est le tout, et tel je L'atteste, en Sa réalité, sans Le particulariser dans telle goutte de Ses rosées.

M. N° 49.

A. *Commentaire.* — P., 127. Énigme, dont le mot est *tawḥîd.*

B. *Sources.* — *Dîw.*, n° 39 = *Taq.*, ms. J, p. 4b; K, p. 44; T, p. 44. 'Abdalqâhir Baghdâdî, *Farq*, 249 (v. 1).

C. *Texte arabe.* — Rime : *mîm*, mètre : *wâfir* :

1 ثلاثة احرف لا عُجْمَ فيها ومعجومانِ وانقطع الكلام
فمعجومٌ يشاكل واجديهِ (1) ومتروكٌ يُصَدِّقُهُ الانام
3 وباقى الحرْفِ مرموزٌ مُعَمًّى (1) فلا سفر ينال (2) ولا مقام

D. *Variantes.* — V. 2. (1) T; J : كلّ وَجْدِ; K : وجد وجد. — 3. (1) T, J; K : معاز. (2) T; J, K : هناك.

E. *Traduction :*

(1) Trois lettres sans point diacritique, puis deux pointées : et le discours s'interrompt là ! (2) La première (des pointées) désigne ceux qui la trouvent, et l'autre, pour chacun, sert à dire « oui ». (3) Quant aux (trois) autres lettres, c'est l'ineffable Nuit, là où il n'est plus question de voyage, ni d'étape.

M. N° 50.

A. *Commentaire.* — *Recueil*, p. 58.

B. *Sources.* — *Diw.*, n° 53 *ter* = *Taq.*, ms. T, p. 39.

C. *Texte arabe.* — Rime : *mîm*, mètre : *tawîl*.

1 تفكّرتُ فى الاديان جدَّ تحقّقٍ [1]

فالفيتها اصلًا له شُعَبًا جمّا

فلا تَطْلُبَنْ [1] للمرء دينًا فانّه

يُصَدُّ عن الاصل [2] الوثيق وانّما

3 يطالبه اصلٌ يعبَّر عنده

جميعُ المعالى والمعانى فَيَفْهَمَا [1]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Corr. Marçais; ms. : حدًا تحققًا. — 2. [1] Bien vocalisé dans le manuscrit. [2] Corr. Nicholson; ms. : الوصل. — 3. [1] Corr. Kratchkovski; ms. : فيهما.

E. *Traduction :*

(1) J'ai réfléchi sur les dénominations confessionnelles, faisant effort pour les comprendre, et je les considère comme un Principe unique à ramifications nombreuses. (2) Ne de-

mande donc pas à un homme d'adopter telle dénomination confessionnelle, car cela l'écarterait du Principe fondamental, et (3) c'est ce Principe lui-même qui doit venir le chercher, Lui en qui s'élucident toutes les grandeurs et toutes les significations; et l'homme, alors, comprendra.

M. N° 51.

A. *Commentaire.* — P., 278. Sur le vrai pèlerinage. Imité par Ibn al-Fârid[1] et par Bûṣîri[2].

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 325ᵃ (v. 1-3). Ibn 'Arabî, *Futûḥât*, chap. LXIX = I, p. 498 (v. 2ᵇ; cf. les *dhakhâïr*, sur III, 3), et *Muḥâḍarât*, II, 152 (v. 2ᵃ).

C. *Texte arabe.* — Rime : *mim*, mètre : *basiṭ* :

1 يا لائمى فى هواه كم تلوم فَلَوْ
عَرَفْتَ[1] منه الذى عنيت[2] لم تَلُمِ

للناس حجّ ولى حجّ الى سكنى
تُهْدَى الاضاحى واُهْدِى مُهْجَتِى وَدَمِى

3 تطوف بالبيت قومٌ لا بجارحةٍ
باللهِ طافوا فاغناهم عن الحَرَمِ

D. *Variantes.* — V. 1. [1] L : أعينت : corr. [2] L : عيلت.

[1] Vers 10 de sa *mimiya* :

يا لائما لامنى فى حبّهم سفها كفّ الملام فلو احببتَ لم تلم

[2] Dans la *Burda* :

يا لائمى فى الهوى العُذْرى معذرةً منّى اليك ولو انصفت لم تلم

E. *Traduction :*

(1) O toi qui me blâmes de L'aimer, comme tu m'accables! Si tu voyais Qui je veux dire, tu ne me blâmerais plus. (2) Les gens font le pélerinage, moi je vais en pélerinage (spirituel) vers mon Hôte bien-aimé; s'ils offrent en sacrifice des agneaux, moi j'offre le sang de mes veines! (3) Il en est qui processionnent autour du Temple, sans y être corporellement, car c'est en Dieu qu'ils processionnent, et Il les a dispensés du Ḥaram!

M. N° 52.

B. *Sources.* — Suhrawardî Ḥalabî (*ap.* Dawwânî, *Bustân*). Ibn al-Qayîm, *Madârij*, II, 114. Ibn 'Ajîba, *'Iqâẓ*, 345 (avec les trois vers qu'Ibn al-'Arîf y a ajoutés[1]).

C. *Texte arabe.* — Rime : *mîm*, mètre : *ṭawîl* :

1 بدا لك سرٌّ طال عنك اكتتامه
ولاح صباحٌ كنت انت ظلامه

2 وانت حجاب القلب[1] عن سرّ غيبه
ولولاك لم يطبع عليه ختامه

D. *Variantes.* — V. 2. [1] Var. : قلبه.

E. *Traduction :*

(1) Un secret t'est montré, qui te fut si longtemps caché, une aurore se lève, et c'est toi qui l'enténèbres encore. (2)

[1] فان غبت عنه حلّ فيه وطنّبت   على منكب الكشف المصون خيامه
وجاء حديث لا يملّ سماعه   شهيّ الينا نثره ونظامه
اذا ذكرته النفس طاب نعيمها   وزال عن القلب المعنّى قتامه

C'est toi qui voiles à ton cœur l'intime de son mystère, et si ce n'était toi, ton cœur ne serait pas scellé.

M. N° 53.

A. *Commentaire.* — P., 488; imité par Nâbulusî (*Kashf al-sirr* : 9 vers)[1].

B. *Sources.* — Suhrawardi Halabî (*ap.* Dawwânî, *Bustân*). Nâgûrî, *Tarrâlî*, fol. 252ᵇ, v. 1. Munâwî, *Kawâkib.* Ibn 'Aqîla, *Ta'rîkh.*

C. *Texte arabe.* — Rime : *mîm*, mètre : *ramal* :

1 هيكلىّ الجسم نورىّ الصميم   صمدىّ الروح[1] ديّان عليم
2 عاد بالروح الى اربابها   فبقى الهيكل فى الترب رمم

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Nâg. : الذات: I. 'A. (1 man.) : ذاتِ.

E. *Traduction :*

(1) Spatialisé quant à la pulpe, lumineux quant au noyau, éternel quant à l'essence, doué de discernement et de science, (2) l'homme (en mourant) rejoint par l'Esprit ceux en qui Il réside, tandis que son corps gît, en terre, pourriture[1].

M. N° 54.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 328ᵇ. Qushayrî, *Laṭâif* (réf. *deest*), 3ᵉ vers.

[1] هيكلى سامق سلم الشبح   طاهر نيل نظيف القدح

[2] Cf. *Qur.*, XXXVI, 78.

C. *Texte arabe.* — Rime : ***mim***, mètre : ***basiṭ*** :

1 قلبك شيء وفيه منك اسماء[1]
لا النور يدرى به كلّا[2] ولا الظلم
ونور وجهك سرّ[1] حين اشهده
هذا هو الجود والإحسان والكرم
3 فخذ حديثى حِبّى انت تعلمه
لا اللوح يعلمه حقًّا ولا القلم

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Var. : وفيه اسم. [2] *Deest* L. — 2. [1] L : سرى.

E. *Traduction* :

(1) Ton cœur contient, au dedans, des Noms tiens, que ni la lumière, ni les ténèbres ne connaissent. (2) La lumière de ton visage reste un mystère quand on l'aperçoit, c'est la générosité gratuite et miséricordieuse. (3) Écoute donc mon récit, Bien-aimé, puisque ni la Tablette ni le Calame ne le sauraient comprendre.

M. N° 55.

ORAISON

(POUR DEMANDER À ÊTRE DÉLIVRÉ DE SON HECCÉITÉ).

A. *Commentaire.* — Voir P., 524-525, et *Q. T.*, IV, p. 80*-81* (n° 52), où l'on trouvera le texte des remarques de Suhrawardî Ḥalabî, Naṣîr Ṭûsî, 'Afîf Tilimsânî, Râshid al-Dîn, Ṣadr Shîrâzî, et surtout Ibn Taymiya : sur le vers 5. Les manuscrits alors connus faisaient du poème la conclusion de *Dîw.*, n° 52. Les manuscrits K et T, trouvés depuis 1914, et plus complets en cet endroit, prouvent que ces cinq vers

sont à transposer tout à la fin de *Diw.*, n° 17 (récit d'Ibn 'Abdalghani), dont la dernière ligne, coupée de façon abrupte, est à compléter par ce court dialogue-ci :

فقلت له كيف الطريق الى الله عزّ وجلّ – قال الطريق بين اثنين وليس معي (مع الله : .K) احد – قلت بيّن – قال من لم يقف على اشاراتنا لم ترشده عباراتنا ثم قال (ici les cinq vers)

«Et je lui dis : «Comment est donc la route qui mène à Dieu? — Il «n'est de route qu'entre deux, et ici, avec moi, il n'y a plus personne.» Je lui dis : «Explique! — Celui qui ne saisit pas nos allusions ne sau- «rait être guidé par nos explications.» Et il récita...»

Hâfiz a imité le vers 5 à la fin de son *ghazal* n° CCXXVIII (cf. son LXXXI-2 avec le vers 1) :

میان عاشق ومعشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجابِ خودی حافظ از میان بر خیز (1)

Ibn al-Fârid a fait allusion au vers 5 (*yuzâhimuni*) dans son *Nazm al-sulûk*, vers 208.

B. *Sources.* — *Diw.*, n° 17 = *Taq.*, ms. L, fol. 339ᵇ, v. 1-4; K, p. 58, 1-5; T, p. 43, 1, 3-4. 'A. Q. Hamadhânî. *Zubda* (ms. I. O. 445, fol. 64ᵇ-65ᵃ, v. 1-5; ms. Paris, suppl. pers. 1356, fol. 80ᵃ, v. 1-3, 5). Baqlî, *Shath.* (ms. QA, fol. 164ᵃ, ms. Shahîd 'Alî, fol. 136 : trad. pers., v. 1ᵇ-5). Anqirawî, *Sherh-i-methnewi*, I, 6 : v. 1 et 5. Sârî 'Abdallah, *Jawâhir*, t. IV, p. 102, v. 1-5. Majm. Vienne (turc III, 508ᵃ, fol. 13ᵃ, v. 1-2). Ridâ Qulî, *Riyâd*, n° 8. Nâbulusî, *Hatk*, v. 1, 2, 5.

Cinquième vers commenté *ap.* : 'A. Q. Hamadhânî, *Shakwâ*, ms. Berl. 2076, fol. 42ᵃ; Najm Râzî, *Mirsâd*, ms. Paris 1082, fol. 64ᵃ 'Alî Harîrî (*ap.* Ibn Taymiya, *Majm. ras. wa mas.*, 62, 82). Nasîr Tûsî, *Awsâf*, V, § 6. 'Afîf Tilimsânî, *Sharh al-mawâqif*, § *kibryâ*. Râshid al-Dîn, *Latâïf*, fol. 320ᵃ. D. Qaysarî, *Sharh al-fusûs*, ms. Caire, fol. 272ᵇ. M. D. Fânî, *Sharh*, ms. I. O. 1922, fol. 207ᵃ. Sadr Shîrâzî, *Asfâr*, p. 26. Gümüshkhânî, *Jâmi'*, p. 244.

(1) Cf. traduction du vers 5 par Baqlî :

میان ما انیت منازعت میکند بانیت خویش که انیت ما بردار

C. *Texte arabe.* — Rime : ***nûn***, mètre : ***basîṭ*** :

duʿâ (*ṭalab rafʿ al-anniya*) :

آهٍ (1) انا ام انتَ ؟ هٰذَيْنِ إِلٰهَيْنِ
حاشاى (2) حاشاى مِن إثبات اثنَيْنِ

هويةٌ (1) لك (2) فى لايئتى (3) ابدًا
كلّى على الكلّ تلبيسٌ بِوَجْهَيْنِ

فأَيْنَ ذاتك عنّى حيث كنت ارى
فقد تَبَيَّنَ (1) ذاتى حيث لا اين

وأَيْنَ وَجْهُكَ (1) مقصود (2) بناظرتى (3)
فى ناظر (4) القلب أم فى ناظر (1) العين

بَيْنِى وبَيْنَك أَنِّى (1) يُزاحِمُنِى (2)
فَارْفَعْ (3) بِأَنِّكَ (4) أَنِّى مِن البين

D. *Variantes.* — V. 1. *a : deest* L (qui, avec Nâb., place *b* en *a*, et donne en *b* : (انت المنزّه عن نقص وشَيْن), Baqlî. (1) ʿA. Q. H.[1]; K : ها (= هَلْ ?) انت; Anq., Ṣârî ont : أ انت ام انا هذا العين فى العين. Shams al-ʿUrafâ lit : .... او عينى. (2) ʿA. Q. H.[1], ʿA. Q. H.[2], R. Q. ont : هذا الهين; K : هذانى الهين; T : هـ ا الالهين. (3) K, L, T, Vienne : حاشاك. — 2. (1) R. Q., Vienne : هويتى. (2) Vienne : عنك. (3) ʿA. Q. H.[2], Baqlî, Ṣârî, R. Q.; ʿA. Q. H.[1] a : الاو; Nâbulusî a : ناسوق; L : ناسوتيتى; K : بى; Vienne : لايهوتى. — 3. *b*, cité par Suhrawardî Ḥalabî, ***Kalimat***, fol. 26[a]. (1) Partout, sauf Baqlî : تفرّد. — 4. (1) T; ʿA. Q. H.[2] : ونور وجهك. (2) ʿA. Q. H.[2]; R. Q., Ṣârî: مفقود. S. ʿUrafâ lit : معقود.. (3) T : مِنّى منظرا حسنا; L : واين شاهدك المشهود يا املى. (4) L : باطن. — 5. (1) Je préfère le *fatḥa* au *kesra* (*innî*) pour l'alif initial, à cause de l'équation *annî* = *anniya* (P., 565, 646). N. Ṭ. : انّيعى; Fânî : انّى; Gûm. : ايّنى. (2) ʿA. Q. H.[1-2], K, N. Râzî, Ḥarîrî, Ṣârî; mais ʿA. Q. H. (*Shakwā*), N. Ṭ., Qayṣârî, Anq., R. Q. ont : ينازعنى. (3) ʿAfîf : فاصرف. (4) ʿA. Q. H., K. N. Râzî, ʿAfîf; mais Ḥarîrî a : بِحَقِّك; N. Ṭ., Qayṣ., Shîrâzî, Nâb., R. Q. : بِلُطْفِك; Anq., Fânî : بِفَضْلِك.

E. *Traduction* :

(1) «Ah!» : est-ce moi, est-ce Toi? Cela ferait deux dieux. Loin de moi, loin de moi la pensée d'affirmer «deux»! (2) Il y a une ipséité tienne, au fond de mon néant pour toujours, et mon tout, par dessus toutes choses, s'équivoque d'un double visage. (3) Où donc est Ton essence, hors de moi, pour que j'y voie clair? Mais déjà mon essence s'élucide, au point qu'elle n'a plus de lieu. (4) Et où retrouver Ton visage, objet de mon double attrait, au nadir de mon cœur ou au nadir de mon œil? (5) Entre moi et Toi, il y a un «c'est moi» qui me tourmente, ah! enlève par Ton «c'est Moi», mon «c'est moi» hors d'entre nous deux!

M. N° 56.

A. *Commentaire.* — P., 770; *Recueil*, 57-58; *Philosophies*, Paris, 1925, 510-511. Pour le vers 1°, voir *ap.* Baghdâdî, *Farq*, 35.

B. *Sources.* — *Dîw.*, n° 50 *bis* (d'après Husayn b. Hamdân) = *Taq.*, ms. K, p. 60; T, p. 44. Hamîd al-Dîn Nâgûrî (+ 643/1246), *Tawâli' al-shumûs*, ms. Calcutta, E 126, fol. 211, v. 1. Mursî (*ap.* Sha'râwî, *Laṭâïf*, II, p. 84), v. 2°.

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *wâfir* :

1 ألا أَبْلِغْ (1) احبّائى (2) بانّى (3)
ركبتُ البحر وانكسرَ (4) السفينهْ

2 على (1) دين الصليب يكون موتى
ولا البطحا (2) اريد ولا المدينة

D. *Variantes.* — V. 1. (1) N : خَبِّرْ. (2) T, N.; K : اخلاّئى. (3) N. : فانّى. (4) Il y a des exemples de cette licence du masculin. — 2. (1) M; K, T : فَفِى; Ka : ففى الصلب يكن موتى وهلكى. (2) K : ابطح.

E. *Traduction* :

(1) Oui, va-t'en prévenir mes amis que je me suis embarqué pour la haute mer, et que ma barque se brise! (2) C'est dans la religion de la Croix que je mourrai! Je ne veux plus aller ni à la Mekke, ni à Médine.

M. N° 57.

A. *Commentaire.* — P., 518. C'est le distique le plus célèbre d'al-Hallâj; retouché dès le x° siècle à cause de l'allusion (v. 1^b) au *ḥulûl*, réfuté au xiii° siècle par l'école d'Ibn 'Arabî (*Wujûdiya*, ms. Es'ad 3559)[1] et au xiv° par celle de Samnânî (*Shuhûdiya;* ap. Jâmî, *Naf.*, 568; collat. avec ses *Mukâtabât*[1]). Ibn Yazdânyâr (*Rawḍa*)[2], puis Ibn

1 لستُ انا ولستُ هو فَمَن انا ومَن هو هو (1)
لا «وانا» ما هو انا و«لا انا» ما هو هو
لو كان هو ما نظرَتْ ابصارُنا به له
ما فى الوجود غيرنا انا وهو وهو
5 فى لنا بنا لنا كى له به له
1 «انا من اهوى ومن اهوى انا» ليس فى المرآة هىء غيرنا (2)
قد سهى المنشد اذ انشده «نحن روحان حللنا بدنا»
اثبَتَ الشركة شركا واضحا كلّ من فرّق فرقا بيننا
4 لا اناديه ولا اذكره ان ذكرى ونداىٔ يا انا

(au 3° hémistiche, Jâmî (et Qârî) a « فيها قالة »; au 6°, « انْسَتَ »; au 7°, « كلّ من »). Ibn al-'Azim (*Rawḍ zâkhir*, I, 425^b) en donne aussi une critique versifiée, qu'il attribue à Bisṭâmî.

1 ايها السائل عن قصتنا لو ترانا لم تفرق بيننا (3)
«انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا»
نحن مُذْ كُنّا على عهد الوفا تضرب الامثال للناس بنا
3 «فاذا ابصرتنى ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا»

Ibn al-Dubaythî (*Dhayl ta'rikh Baghdâd*) et Waṭwâṭ (*Ghurar*) ont reproduit ce texte dilué, qui date peut-être de Fâris, sans variante.

'Ajība (*'Iqāẓāt*, 11-12 : *Fut. ilah.*, 343, 414) et Ben Alioua (*Minaḥ*, 119), l'ont dilué en pièces de vers. Jalâl Rûmî l'a traduit en persan (*Diwân Shems-i-tebriz*, sélect. Nicholson, XXXVIII), et Ghazâlî l'a commenté et admiré (*Maqṣad*, 61, 73; *Mishkât al-anwâr*, 20); cf. Ṣadr Shîrâzî (*Asfâr*, 390).

B. *Sources.* — Sarrâj, *Luma'*, 361, 384 : v. 1ª, 2ª, 1ᵇ, 2ᵇ (attribués à *ba'ḍuhum*). Kalâbâdhî, *Akhb.*, ms. Paris 5855, fol. 264ª : v. 1 (attribué à *ba'ḍ aṣḥâbinâ*). Ghazâlî, *Mishkât*, p. 24, et Baqlî, *tafsir* (in *Our.*, v, 59) restituent formellement le distique à Ḥallâj. Ibn 'Arabî, *Fut.*, II, 372, 433; IV, 160, 444, 502; *Dhakhâïr*, LIII (sur v. 2). Qazwînî, *'Ajâïb*, II, 110. Ms. Vienne, turc, III-508, fol. 11ᵇ. *Taq.*, ms. K, v. 2-4 de la recension d'Ibn Yazdânyâr (*Rawḍa*).

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *ramal* :

1 انا مَن اهوى ومَن اهوى انا — نحن روحانِ حَلَلْنا بدنا (1)

2 فاذا ابصرتَنى ابصرتَهُ (1) — واذا ابصرتَهُ ابصرتَنا

D. *Variantes.* — V. 1. (1) Sarrâj a : نحن روحان معا فى جسدِ (transposé en 2ª). Kalab. déclare : بدنا = بدنان (*sic*; cf. au contraire *Aghâni*, 2ª édit., V, 33 : روح فى جسدين كذاك فنحن). — 2. (1) Sarrâj : البسَ الله علينا البدن (transposé en 1ᵇ).

E. *Traduction* :

(1) Je suis devenu Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi ! Nous sommes deux esprits, infondus en un (seul) corps ! (2) Aussi, me voir, c'est Le voir, et Le voir, c'est nous voir.

M. N° 58.

A. *Commentaire.* — P., 127; 260, n. 1. Énigme, dont le mot est *nâmûsi* (= [a]*nâ* + *Mûsâ*) (contra *Machriq*, XI, 880-881).

B. *Sources.* — *Diw.*, n° 40 = *Taq.*, ms. J, fol. 4ᵇ; K, p. 44; L, fol. 338ᵃ. Bisṭâmî cite le vers 1 à la fin de ses *Fawâïḥ* (cf. Dasûqî, *ap.* Sha'râwî, *Lawâqiḥ*, I, 180).

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *kâmil* :

1 يا غافلًا لجهالةٍ عن شانى
هلّا[1] عرفتَ حقيقتى وبيانى
أعِبادة لِلّهِ[1] ستّة احرفٍ
مِن بينها حرفان معجومان
حرفان اصلى وآخُر شَكْلُه
فى العجم منسوب الى ايمانى[1]
فاذا بدا راسٌ لحروف امامها
حرفٌ يقوم مقام حرف ثان
5 ابصرتَنى بمكان[1] موسى قائما
فى النور فوق الطور حين ترانى

D. *Variantes.* — V. 1. [1] J, K : الا. — 2. [1] L : عبارتى له ا; K : عبادى لله ا. — 3. [1] J : الايمان. — 5. [1] K : من مكان; J : بمقام.

E. *Traduction* :

(1) O insoucieux, ignorants de mon cas, allez-vous comprendre qui je suis et ce que j'expose ? (2) Ma dévotion envers Dieu, ce sont six consonnes, dont deux portent des points diacritiques. (3) De ces consonnes, l'une est radicale, l'autre vocalisée *î*, (4) Placez, maintenant, l'*alif* avant la consonne qui devient la seconde du mot, (5) et vous m'apercevez, à la place de Moïse, debout, dans la lumière, si vous me devinez.

M. N° 59.

A. *Commentaire.* — P., 846.

B. *Sources.* — *Ṭawâsîn*, III, § 12 (édit., p. 24 : traduction persane de Baqli). Ṣârî 'Abdallah, *Jawâhir*, t. V, p. 120 (texte arabe). Ḥurayfîsh Makkî, *Rawḍ fâïq*, 233 (*ibid*).

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *mukhalla' al-basîṭ* :

1 خاطبنى الحقّ من جنانى فكان علمى على لسانى
2 قرّبنى منه بُعْدَ بُعْدِ وخصّنى الله واصطفانى

E. *Traduction :*

(1) Dieu m'a parlé, du fond de mon cœur, et ma science s'est formée sur mes lèvres. (2) Il m'a rapproché, moi qui étais loin de Lui; Il m'a rendu son intime, et son élu.

M. N° 60.

B. *Sources.* — Conservée uniquement *ap. Geniza*, n° VII, en caractères hébraïques (Hirschfeld, ap. *J.Q.R.*, 1903, p. 176).

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *basîṭ* :

1 [كذا] (1) آجتبانى وأدنانى وشرّفنى (2)
والكلّ بالكلّ اوصانى (1) وعرّفنى
2 لم يبق فى القلب (1) والاحشاء جارحة
الّا وأعرفه فيها ويعرفنى

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Corr. ms. : في الذى (*sic*). [2] Corr. ms. : قربنى. [3] Ou اوطانى (?). — 2. [1] Corr.: ms. : الفؤاد.

E. *Traduction :*

(1) Ainsi, Il m'a choisi, rapproché, honoré, et le tout, en totalité, Il me l'a confié et fait comprendre. (2) Il ne me reste plus rien, au cœur et dans les entrailles, par où je ne L'appréhende et Il ne m'appréhende.

M. N° 61.

A. *Commentaire.* — P., 517 (cf. 588; et Nuṣeïris): *Ṭaw.*, 133 [1]. Le vers 1 est probablement inspiré du vers de 'Antara :

يا عَبْلَ حبّك في عظامى مع دمى   تجرى بجسمى كلّما دمى جرى

B. *Sources.* — *Diw.*, n° 5 = *Taq.*, ms. J, fol. 1ª; L, fol. 336ª; Berl., fol. 43ª. Sulamî, *Ṭabaqât.* Harawî, *Ṭabaqât.* Jâmî, *Nafaḥât*, 174. Lârî, *Ḥâshiya*, ms. Paris, fol. 45ᵇ.

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *khafîf :*

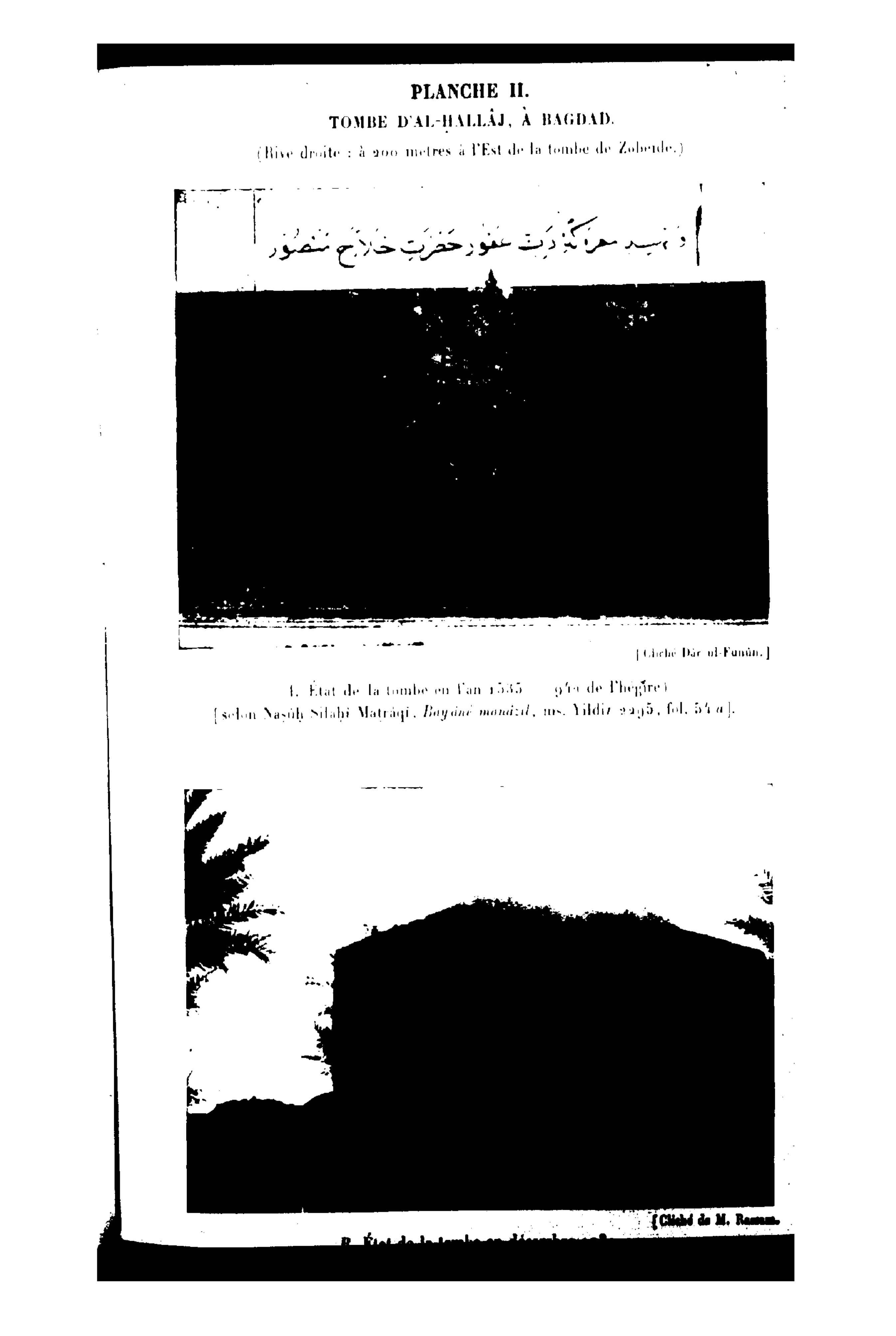
1 انْتَ بين الشغاف [1] والقلب تجرى
مثل جرى الدموع من اجفانى [2]
وتُحِلُّ [1] الضميرَ جوفَ فؤادى
كحلول الارواح [2] فى الابدان
ليس من ساكنٍ تَحَرَّكَ الّا
انت حَرَّكْتَهُ خفِيَّ المكان

[1] *Taq.*, ms. L, fol. 331ª, donne le vers 1 en tête d'un quatrain dont le vers 4 est attribué à Miṣrî par Qushayrî (*Risâla*, 121); cf. Mas., *Renaiss.*, 289.

PLANCHE II.

TOMBE D'AL-ḤALLÂJ, À BAGDAD.

(Rive droite : à 200 mètres à l'Est de la tombe de Zobeide.)



[Cliché Dâr ul-Funûn.]

1. État de la tombe en l'an 1535 (941 de l'hégire)
[selon Naṣûḥ Silaḥi Maṭrâqi, *Bayânê manâzil*, ms. Yildiz 2295, fol. 54 a].

4 يا هلالاً بدا لاربع عشر
لثمان (1) واربع (2) واثنان (3)

D. *Variantes.* — V. 1. (1) J : الشفان. (2) *Naf.* : ذ الاجفان. — 2. (1) Berl. : ذ عقل. (2) J : الروح. — 4. (1) L : عشرة لثامن. (2) Berl. : فاربع. (3) J, Berl., LArl : اثنتان.

E. *Traduction :*

(1) Tu es là, entre les parois du cœur et le cœur, Tu T'en échappes, comme les larmes glissent, hors de mes paupières. (2) Et Tu infonds la conscience au dedans de mes entrailles, comme les esprits s'infondent dans les corps. (3) Ah! rien d'immobile ne se meut sans que Toi, Tu ne l'émeuves par un ressort secret, (4) O-Croissant qui Te montres toujours, aussi bien le quatorze, que le huit, le quatre ou le deux de la lunaison!

M. N° 62.

A. *Commentaire.* — P., 479. Sur بَدَن, cf. Nuṣayb, *Aghânî*[3], I, 372).

B. *Sources.* — Fâris (*ap.* Sulamî, *Ḥaqâiq*, in *Qur.*, XXXIII, 72 = E., p. 56*, n° 131).

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *basîṭ* :

[*fî ḥaml al-amâna*] :

1 حُمِّلْتَ بالقلب (1) ما لا يحمل البَدَنُ
والقلب يحمل ما لا تحمل البُدْنُ

2 يا ليتنى كنتُ ادنى(1) من يلوذ بكم
عينا لانظركم ام ليتنى أُذن

D. *Variantes.* — V. 1. (1) Mss : بالقلب ; حَمَّلْتَ القلب. — 2. (1) Var. : ادنا.

E. *Traduction :*

(1) Tu as donné à mon cœur un fardeau que mon corps ne saurait porter, mais le cœur sait porter ce qui fait défaillir les victimes mecquoises. (2) O, puissé-je être le plus proche de ceux qui T'implorent, yeux, pour T'apercevoir, ou, du moins, oreilles!

M. N° 63.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. K, p. 82; L, fol. 326b; T, p. 10. Baqlî, *Shathiyat*, ms. Sh. 'A., p. 126 (v. 2°, 3°).

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *tawîl* :

1 بيَان(1) بيان الحقّ انت بيانه
وكل بيانٍ(2) انت منه(3) لسانهُ
اشرتُ الى حقٍّ بحقٍ وكل من
اشار الى حقّ(1) فانْتَ أمانهُ
تشير(1) بحقّ(2) الحقّ والحق ناطقٌ
وكلّ لسانٍ قد اتاك اوانهُ
4 اذا كان نعْت الحقّ للحقّ بَيّنًا(1)
لما بالهُ فى الناس(2) يَخْفَى مكانه

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Mss : بيان. [2] K : كلهانى. [3] K : تبدى. — 2. [1] L : للحقّ. — 3. [1] Baqlî : تحيّر. [2] L : بلحو. — 4. [1] K : بتى. [2] K : للحقّ.

E. *Traduction :*

(1) Le discours montrant (ce qu'est) Dieu, voilà ce que tu dois devenir, et tu seras alors le langage exprimant tout discours. (2) C'est par Dieu (même) que j'ai montré Dieu, à toi donc d'être (aussi) le garant de quiconque montre Dieu. (3) Si tu montres Dieu dans Sa réalité même (en devenant saint), Dieu parlera (par toi), et tu posséderas tout langage et ses aspects. (4) Si c'était un attribut exclusif de Dieu qui nous Le montre, Lui-même, pourquoi donc Sa place parmi nous resterait-elle cachée?

M. N° 64.

A. *Commentaire.* — Abû Sa'îd a traduit le vers 5 (H. Azâd, *Roseraie*, n° 7). Certain parallèle d'Ibn Dâwûd (*Zahra*, chap. XIX, p. 206).

B. *Sources.* — Ibn al-Jawzî, *Narjis al-qulûb* (deux manuscrits).

C. *Texte arabe.* — Rime : *nûn*, mètre : *ṭawîl* :

1 رَقيبانِ[1] منّى شاهدانِ[2] لحُبّهِ
واثنانِ[3] منّى شاهدانِ[4] ترانى
فما جال فى سرّى لغيرك خاطر
ولا قال الّا فى هواك لسانى
فانْ رُمْتُ شرقًا انت فى الشرق شرقهُ
وان رمتُ غربًا انت نصب عيانى

وان رمتُ فوقًا انتِ فى الفوق فوقه
وان رمتُ تحتا انت كل مكان

5 وانت محلّ الكلّ بل لا محلّهُ
وانت بكلّ الكلّ ليس بفانِ

6 فقلبى وروق والضمير وخاطرى
وترداد انفاسى وعقد جنانى

D. *Variantes.* — V. 1. [1] Var. : رقيبني. [2] *Ibid.* : شاهدَنى. [3] *Ibid.* : اثنَيْن. [4] *Ibid.* : شاهدَنى.

E. *Traduction* :

(1) J'ai deux surveillants qui constatent que je suis aimé, et j'en ai deux, qui constatent que Tu me regardes. (2) Aucune pensée ne traverse mon intime que Toi; rien n'est dit, sinon Ton amour, par ma langue. (3) Visé-je à l'est, Tu en es l'orient; à l'ouest, Tu es droit devant; (4) en haut, et Tu en es l'au-dessus; en bas, et Tu es partout. (5) C'est Toi qui donnes à tout son lieu, sans T'y localiser, Tu es dans tout le tout, sans être périssable. (6) (Tu es) mon cœur et mon esprit, ma conscience et mon inspiration, et le rythme de mon souffle, et le nœud de mon organisme.

M. N° 65.

A. *Commentaire.* — P., 131; 886, n. 4; et 76*.

B. *Sources.* — *Diw.*, n° 51 — *Taq.*, ms. K, p. 54; L, fol. 339*; S. p. 13; T, p. 40.

C. *Texte arabe.* — Rime : *hâ*, mètre : *basîṭ* :

1 ارجعْ الى الله انّ الغايةَ اللهُ
فلا اِلهَ اذا بالغْتَ (1) الّا هو
وانّه (1) لمَعَ (2) الخَلْق (3) الذين لهم
فى الميم والعين والتقديس (4) معناه
معناه فى شفَتَى (1) من حلّ معتقدًا (2)
عن (3) التجّى الى خلقٍ (4) له فاهوا (5)
فانْ تشكّ فدبّرْ (1) قول صاحبكم
حتّى يقول (2) بنَفْىِ (3) الشكّ هذا هو
5 فالميم يفتح اعلاه (1) واسفله (2)
والعين يفتح اقصاه وادناه

D. *Variantes.* — V. 1. (1) L : ولا لماذا بالغيب. — 2. (1) L : الهم. (2) S : طمع. (3) L : الهو; le mot suivant manque. (4) S : بالقدسى. — 3. (1) L : شقة. (2) S : معتقدا; L : من كل معتقل. (3) K, S : على. (4) L : الخلق. (5) S; K, L, T : فاه. — 4. (1) S; L : تدبر; K, T : تدبر. (2) *Deest* L. (3) K, S : ببق. — 5. (1) L : اعاليه. (2) L : اسفلاه; S : وساطه.

E. *Traduction :*

(1) Reviens à Dieu, car le terme, c'est Dieu, et, quoi que tu t'efforces, il n'y en a pas d'autre. (2) Lui, Il est avec ceux qui Le savent signifié par le Mîm, l''Ayn[1] et la sainteté. (3) Il s'exprime par les lèvres mêmes de ceux dont l'épellation est nouée, pour ceux qui Lui parlent. (4) Si tu en doutes, médite le *ḥadîth*, qui interdit d'en douter : c'est Lui. (5) Et le

[1] En terminologie shî'ite, le Mîm, c'est Muḥammad, et le 'Ayn, 'Alî (voir *Encyclopédie de l'Islam*, art. Ḳarmaṭes). Ici, c'est ma' = avec.

Mîm donne accès vers Lui, en haut et en bas, et le ʿAyn, de loin et de près.

M. N° 66.

A. *Commentaire.* — *Ṭaw.*, 196; P., 547. Sulamî l'a commenté dans une sentence critiquée par Mursî (Shaʿrâwî, *Lawâqiḥ*, II, 27).

B. *Sources.* — *Dîw.*, n° 48 = *Taq.*, ms. K, p. 72, v. 1°; cf. ms. L, fol. 327ᵇ. Kalâbâdhî, *Taʿarruf* (= E., p. 13°). Jâmî, *Naqsh*, fol. 110ᵇ. Ms. Kōpr., n° VII.

C. *Texte arabe.* — Rime : *hâ*, mètre : *sarîʿ* :

1 من رامه بالعقل مسترشدا
اسرحَهُ فى حيرة [1] يلهو

2 قد [1] شاب بالتلبيس [2] اسرارُهُ
يقول فى [3] حيرته هَلْ هو [4]

D. *Variantes.* — V. 1. [1] L : تركه فى فرة. — 2. [1] *Deest* mss ; J : و.
[2] Kal. sans article. [3] Kal. : من. [4] L : ياهو.

E. *Traduction :*

(1) Celui qui, ayant soif de Dieu, prend la raison pour guide, elle le mène paître dans une perplexité où elle le laisse s'agiter. (2) Ses états de conscience s'y fanent, dans l'équivoque, et il se dit, perplexe : « Existe-t-Il? ».

M. N° 67.

A. *Commentaire.* — P., 547.

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 342ᵃ.

C. *Texte arabe.* — Rime : *hâ*, mètre : *majzû' al-ramal* :

1 لستُ بالتوحيد الهو   غير انّى عنه اسْهو
2 كيف اسهو كيف الهو   وصحيح انّنى[1] هو

D. *Variantes.* — V. 2. [1] Ms. : انّى.

E. *Traduction :*

(1) Non, je ne me fais pas un jeu de mon «credo»; et pourtant mon «je» (= heccéité) le néglige. (2) Comment peut-il le négliger, s'en jouer? Ah! sans doute, mon «je», c'est Lui?

M. N° 68.

A. *Commentaire.* — P., 526; Schaeder, ap. *O.L.Z.*, 1927, 834 et suiv.; Ma'arrî en a discuté la prosodie (P., 906); Shushtarî en a imité, peut-être, le vers 4[1].

B. *Sources.* — Abû 'Alî Fârisî, selon Ibn al-Qârih, *Risâla*, édit. *Muqtabas*, V-9 (1910), 551, et Abû 'l-Alâ Ma'arrî, *Ghufrân* (édit. Caire, 1907, 150, et édit. Nicholson, *J.R.A.S.*, 1902, 834). Maqdisî (Ps. Balkhî), *Bad'*, II, 90. Sarrâj, *Luma'*, 354 (v. 1-2). *Taq.*, ms. K, p. 95; ms. T, p. 13-17 (avec un long commentaire).

C. *Texte arabe.* — Rime : *yâ*, mètre : *mukhalla' al-basîṭ*[2] :

1 يا سرّ سرّى تدقّ[1] حتّى   تُخفى[2] على وهم[3] كلّ حىّ
وظاهرا باطنا[1] تجلّى[2]   ى[3] كلّ شىء لكلّ[4] شىء
إنِ[1] اعتذارى اليك جهلٌ[2]   وعُظمُ شكّى[3] وفرط عىّ[4]
4 يا جملةَ الكلّ[1] لستَ[2] غيرى   فما اعتذارى اذًا[3] الىّ

[1] انا ليلى وهي قيس فاعجبوا كيف منّى كان مطلوبى الىّ.
[2] Avec un *qaṭ'* ; non pas un *sari'* avec *ṣalm* (scansion de Huart).

D. *Variantes.* — V. 1. [1] T : يجهل. [2] Sarr. : يخفى; T : يحق. [3] T : فهم; I. Q., Ma'arri : يجل عن وصف. — 2. [1] T : وغائبا حاضرا; K., Sarr. : ظاهر باطن. [2] K, I. Q., Ma'arri : تبدى. [3] Sarr., I. Q., Ma'arri : من; K, T : ب; Maq. : ل. [4] Maq. : بكل. — 3. [1] Maq. : انى. [2] T : منى. [3] Maq. (ms.) : شك. [4] K : وفعل فى (dans K, le v. 3 est précédé de : من غاب فى دهشة التلاق فانى [1] ميت كمى); T : من فرط فى من فرط فى. — 4. [1] K : بالكل. [2] Vocalisé en T. [3] K : اذن.

E. *Traduction* :

(1) O conscience de ma conscience, qui Te fais si ténue, que Tu échappes à l'imagination de toute créature vivante! (2) Et qui, en même temps, et patente et cachée, transfigures toute chose, par devers toute chose! (3) Si je m'excusais, envers Toi, ce serait (arguer) de mon ignorance (de Ton ubiquité), de l'énormité (coupable) de mon doute (sur notre union), de l'excès de mon bégaiement (alors que Tu m'as pris pour porte-parole). (4) O Toi, qui es la Réunion du tout, Tu ne m'es plus «un autre», mais «moi-même»! Mais quelle excuse, alors, m'adressé-je, à moi?

M. N° 69.

[CONTRE LA SUPERSTITION DU «NOM SUPRÊME».]

A. *Commentaire.* — P., 598.

B. *Sources.* — *Yaq.*, ms. L, fol. 327ᵃ; K, p. 87.

C. *Texte arabe.* — Rime : *yâ*, mètre : *basîṭ* :

1 اسمٌ [1] مع الخلق قد تاهوا به وَلَهًا
ليعلموا منه معنىً من [2] معانيه

[1] Faute pour ابصرتُهُ (cf. Kalâbâdhî, *Ta'arruf*, n° 50, publ. E, p. 20ᵃ; cette autre pièce serait donc bien d'al-Hallâj).

2 والله لا يصلوا⁽¹⁾ منه الى سبب
حتّى يكون الذى ابداه يبديه

D. *Variantes.* — V. 1. [1] L; K : اسم. [2] L : ؤ. — 2. [1] K : وصلوا; L : تصل.

E. *Traduction :*

(1) Un Nom, qui Le rattache à Sa création : on l'a cherché, soupirant après Lui, afin de connaître (par ce Nom), telle de Ses significations. (2) Mais on ne saurait passer directement de Dieu à une cause créée, telle qu'elle manifeste nécessairement Celui qui l'a manifestée.

YATÂMÄ.

Y. N° 1.

B. *Sources.* — Ibn al-'Arîf, *Mahâsin*, ms. Berl. 2834, fol. 163[b] (2 vers); ms. Es'ad, 1437. Ibn 'Arabî, *Fut.*, II, 362. Ibn Taymiya, *Jawâb sahîh*, II, 175. Mar'î, fol. 55[b].

C. *Texte arabe.* — Rime : *bâ*, mètre : *tawîl* :

مثالك فى عينى وذكرك فى فمى ومثواك فى قلبى فأين تغيب

E. *Traduction* :

Ton image est dans mon œil, ton mémorial sur mes lèvres, ta demeure en mon cœur, mais où te caches-tu donc?

Y. N° 2.

B. *Sources.* — *Diw.*, n° 9 *bis* = *Taq.*, ms. K, p. 16 (*Recueil*, p. 59); ms. Berl. pers. cat. Pertsch 1081[2], *in fine* n° 38. 'A. Q. Hamadhânî, *Zubda*, ms. Paris, suppl. pers. 1356, fol. 68[a]. Sârî 'Abdallah, *Jawâhir*, IV, 102. Ms. Londres 16.659, fol. 560[b]; ms. Walî al-Dîn 2061, fol. 163[b]; Ridâ Qulî, *Riyâd*, n° 10.

C. *Texte arabe.* — Rime : *hâ*, mètre : *tawîl* :

كفرت بدين الله (1) والكفر واجب لدىّ (2) وعند المسلمين (3) قبيح

D. *Variantes.* — (1) K : اللات. (2) 'A. Q. H. : علىّ. (3) R. Q. : المؤمنين.

E. *Traduction :*

J'ai renié le culte dû à Dieu, et ce reniement m'était un devoir, alors qu'il est pour les musulmans un péché.

Y. N° 3.

A. *Commentaire.* — Cf. Ibn Dâwûd, *Zahra*, chap. XLVIII, p. 484; 1,001 *Nuits*, éd. Boulaq, 1279, I, 447 :

هى الشمس مسكنها فى السماء فعزّ الفؤاد عزآء جميلا
فلن تستطيع اليها الصعود ولن تستطيع اليك النزولا

B. *Sources.* — *Dîw.*, n° 53 = *Taq.*, ms. L, fol. 339ª; S, p. 13; K, p. 59; T, p. 44.

C. *Texte arabe.* — Rime : *dâl*, mètre : *ṭawîl* :

فَقُلْتُ اخلّائى (1) هى الشمسُ (2) نورها (3)
قريبٌ ولكنْ فى تناولها بُعْدُ

D. *Variantes.* — (1) S : اطلابى; L : اجل. (2) L : + هى التى. (3) L : ضوءها.

E. *Traduction :*

Je leur dis : mes amis, Elle, c'est le soleil; sa lumière est proche, mais pour l'atteindre, qu'il y a loin!

Y. N° 4.

B. *Sources.* — Sulamî, *Ḥaqâïq* (in *Qur.*, XXXIX, 23 : selon Fâris) = E., p. 58ª.

C. *Texte arabe.* — Rime : *râ*, mètre : *munsariḥ* :

قد كنتُ في نعمة الهوى بطرًا   فادركَتْني عقوبة البطر

E. *Traduction :*

J'avais été, dans le bonheur d'aimer, exubérant; et me voici atteint du châtiment de l'exubérance.

Y. N° 5.

B. *Sources.* — Kalâbâdhî, *Ta'arruf* (n° 52, *ap.* E, p. 20*).

C. *Texte arabe.* — Rime : *'ayn*, mètre : *basîṭ* :

شرطُ المعارف محو الكلّ منك اذا   بدا المريدُ بلحظٍ غير مطّلع

E. *Traduction :*

La condition, pour recevoir les dons de sagesse, c'est d'annihiler tout ce qui vient de toi, vu que le novice a au début un regard sans pénétration.

Y. N° 6.

B. *Sources.* — *Ṭawâsîn*, VI-15 (ms. L, et recension Baqlî, édit., p. 47).

C. *Texte arabe.* — Rime : *'ayn*, mètre : *ramal* :

ذِكْرُهُ ذكري وذكري ذِكْرُهُ   هل يكونا الذاكران[1] الّا معًا

D. *Variantes.* — [1] Ms. L : الذاكرين.

E. *Traduction :*

Son memento est mien, et mon memento sien; comment, se souvenant à deux, pourrions-nous exister autrement qu'ensemble?

Y. N° 7.

B. *Sources.* — Ibn Yazdanyâr. ms. Caire, fol. 12ª.

C. *Texte arabe.* — Rime : *qâf*, mètre : *khafîf* :

لا تُعرِّضْ بنا فهذا بنانٌ   قد خضبناه بدم العشّاق

E. *Traduction :*

Ne t'attaque pas à Nous, regarde notre doigt, que Nous avons fardé dans le sang des amants.

Add. : La maxime en arabe donnée par 'Aṭṭâr (*Tadhkira*, II, 144, l. 2-3) ainsi :

ركعتانِ في العشق لا يصحّ وضوؤها الّا بالدم

semble une *yatîma* de mètre *kâmil*, dont la fin seule aurait été altérée (à rétablir : لا يَصحّ وضوءها الّا الدم).

SECTION II.

A. PIÈCES EMPRUNTÉES À DES POÈTES ANTÉRIEURS.

I. De ʿAbd al-Ṣamad Ibn al-Muʿadhdhal Baṣrî († 240/854)[1].

P., 43, 314. Barhebraeus, *Mukhtaṣar*, 287. Mais il est plus probable que c'est Shiblî qui a introduit en mystique ce tercet profane : cf. a. N. Sarrâj, *Lumaʿ*, 209, 367; a. B. Sarrâj, *Maṣâriʿ*, 374[2]; Ibn al-Jawzî, *Ru'ûs alqawârîr*, 43; Turkumânî, *Lumaʿ*. — Mètre : *madîd* :

1 يا بديع الدلّ والغنج — لك سلطانٌ على المهج
ان بيتًا انت ساكنه — غير محتاج الى السُّرُج
3 وجهك المأمول[3] حجّتنا — يوم يأتى الناس بالحجج

II. Poèmes de Ḥusayn Ibn al-Ḍaḥḥâk al-Khalîʿ (250/864).

1° *Taq.*, ms. L. fol. 324ᵇ. Hamadhânî *Takmila* (*ap.* ʿArib, édit. De Goeje, p. 100, n. 1); cf. P., 310, et *Recueil*, p. 63. — Mètre : *hazaj* :

1 تجاسرتُ فكاشفتك — لما غلب الصبر
وما احسن فى مثلك — ما ينهتك الستر

(1) *Aghânî*, 2ᵉ édit., XII, 54-69; Kutubî, *ʿUyûn*, ms. Paris 1588, fol. 99ᵇ.

(2) C'est lui qui le restitue.

(3) Var. : المعشوق.

لئن عنّفنى[1] الناس   ففى وجهك لى عذر
4 كأنّ البدر محتاج   الى وجهك يا بدر

2° Quant à *Nadîmi*. . ., voir *supra*, M. n° 37.

III. Poèmes profanes ou moraux dont l'auteur n'a pas été identifié.

1° Ibn Ḥayyawayh *ap.* Khaṭîb, *Ta'rîkh Baghdâd;* Jildakî, *Ghâya;* Ibn Faḍlallah, *loc. cit.; 1,001 Nuits*, éd. cit., II, 316 (v. 5); cf. P., 234. — Mètre : *wâfir* :

1 دلالٌ يا حبيبى[2] مستعارٌ   دلال بعد ان شاب العذار
ملكتَ وحرمة الخلوات قلبًا   لعبتَ به وقرّ به القرار
فلا عين يؤرّقها اشتياقٌ   ولا قلب يقلّقه إدّكار
نزلتَ بمنزل الاعداء منّى   وبتّ فما نزور ولا تزار[3]
5 كما ذهب الحمار بأمّ عمرو   فما رجعَتْ ولا رجع الحمار

2° Poème chanté devant l'émir Tamîm b. abî Awfâ selon Ibn al-Ashkarî, *ap.* Sarrâj, *Maṣâri'*, 108 (v. 1, 2, 4); appliqué à l'extase de Moïse par Ḥallâj, selon Qannâd, *Ḥikâyat*, et Ibn Jahḍam; *ap.* Sarrâj, *loc. cit.*, 160 (v. 1-4); Suhrawardî Baghdâdî, *'Awârif*, IV, 318 (d'après Ibn Khamîs, *Manâqib*). — Mètre : *kâmil* :

1 وبدا له من بعدما اندمل الهوى
برقٌ تألّق موهنًا لمعانُهُ

(1) Var. : لامنى (cf. *Aghânî*, 1re édit., VI, 193).

(2) Var. : خليلى ; محمد.

(3) Expression classique; cf. L. Cheikho, *Majânî al-adab*, II, 126; Sharnûbî, *Tuḥfat al-'aṣr*, 1316, p. 14-15.

يبدو كحاشية الرِّدَاء ودونه
صعب الذرى متمتّعًا اركانه
فأتى لينظر كيف لاح فلم يطق
نظرًا اليه وصدّه اتجانه
4 فالنار ما اشتملت عليه ضلوعه
والماء ما سمحت به اجفانه

3° Commentaire de la prière suivante, lors du supplice :

يا مولاى انا غريب في عبادك وذكرك اغرب منّى والفةُ لانّ غريب والغريب يالف الغريب

Taq., ms. L, fol. 327ª; ms. K, p. 90; cf. Ibn Dâwûd, *Zahra*, XXXIII; et Z. Mubârak, *Madâmi' al-ushshâq*, 110. — Mètre : *basîṭ* :

1 وطآئرٍ حَلَّ ارضَ(1) الشام افرده
فَقْدُ الاليف له نطق باضمار(2)
بالفِ كان قصرًا(3) صار مسكنه
في غيضةِ الأيكِ في الغصان اشجار
فظلّ يندب(4) حتّى الصبح مُسْعِدَه(5)
يبقى الغريبَ ويُهوى كل صبّار
4 في نطقه رقة تسليك(6) عن حُرَقٍ(7)
فيُسْلِيك نَوْحُهُ نطقا(8) باضمار

Variantes. — (1) K : طيرٌ محلّ بارض. (2) K : باقرار. (3) K : قد كان إلف قصور. (4) K : يقول اخطاتُ. (5) K : لبعده. (6) L : زُكّرَ تُنبيك. (7) Corr.; K et L ont حرف : est-ce une énigme sur *ghurâb* ? (8) Corr. à K : كيسر في نطقه نطقا ; L porte : وينبيك النقطة عن نطق.

Traduction :

(1) Que d'oiseaux (= mystiques) s'en sont allés s'isoler (ermites) en Syrie, pour y regretter sans phrases l'absence de l'Ami; (2) tel qui, chez l'Ami, avait un château, perche maintenant, en forêt, aux branches des arbres. (3) Il pleure, jusqu'à l'aube, son Ami, enamourant ainsi l'expatrié, comme le malheureux. (4) Il y a, dans son chant, une douceur qui te fait oublier ta propre brûlure, et te fait même oublier le langage, tant son cri est expressif.

IV. Poèmes d'Abû 'l-ʿAtâhiya († 213/828) :

Hamadhânî, dans sa *Takmila,* a donné comme hallagiens trois poèmes dont le premier est sûrement d'Abû 'l-ʿAtâhîya, et les deux autres de même style.

1° Mètre : *kâmil* (cf. De Goeje, *loc. cit.*, 98) :

1 النفس للشىء الممنّع مُوْلعه
وللحادثات أُصولها متفرّعه
والنفس للشىء البعيد مُريدة
والنفس للشىء القريب مُضيّعه
3 كل يحاول حيلةً يرجو بها
دفع المضرّة واجتلاب المنفعه

2° Mètre : *basîṭ* (cf. De Goeje, *loc. cit.*, 97) :

1 وما وجدتُ لقلبى راحةً ابدا
وكيف ذاك وقد هيئتُ للكدر

لقد ركبت على التغرير وا عجبا
ممّن يريد النجا فى المسلك الخطر
كأنّنى بين امواج تقلّبنى
مقلّب بين إصعادٍ ومنحدر
4 الحزن فى مهجتى والنار فى كبدى
والدمع يشهد لى فاستشهدوا بصرى

3° Mètre : *basiṭ* (cf. De Goeje, *loc. cit.*, 97) :

1 الكأس سهّل لى الشكوى بمنتابكم
وما على الكأس من شرّابها درك
هبنى ادّعيت بانّى مدنف سقمٌ
فما لمضجع جنبى كلّه حسك
هجرٌ يسوء ووصلٌ لا أسرّ به
مالى يدور بما لا اشتهى الفلك
4 فكلما زاد دمعى زادنى قلقًا
كأنّنى شمعة تبكى فتنسبك [1]

4° Hallâj parait avoir récité, en y ajoutant un troisième vers (P., 304), un distique d'Abû 'l-'Atâhiya (qâḍî Abû 'l-'Alâ, dans Khaṭib, *Q. T.*, II, p. 25°; *Geniza*, n° 5 (v. 1-3). — Mètre : *wâfir* :

1 طلبتُ المستقَرَّ بكلّ ارض   فلم أرَ لى بارضٍ مستقَرًّا
اطعتُ مطامعى فاستعبدتْنى   ولو انّى قنعتُ لكنتُ حرًّا

(1) Cf. Ibn al-Aḥnaf, *Diwân*, 1298, p. 111.

3 [فنِلْتُ من الزمان ونال منّى وكان منالهُ حلْوًا ومُرًّا]

Il en cite encore un autre vers (Ibn Khamîs, *Manâqib;* P., 150) :

تعوّضْتُ من الهمّ حتّى النعْمة واسلى حسن العزآء الى الصبر

V. De Sahl Tustarî (+ 283/896) :

Ibn 'Ajîba, *'Iqâẓ*, 82 (+ deux vers), 319; restitué à Sahl par Abû Nu'aym, *Ḥilya; 1,001 Nuits*, éd. cit., II, 211. — Mètre : *wâfir :*

1 قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون

وألْسنة باسرار تناجي تغيب عن الكرام الكاتبين

واجنحة تطير بغير ريش الى ملكوت ربّ العالمين

فاورثنا الشراب علوم غيب تشفّ على علوم الاقدمين

5 شواهدها عليها ناطقات تبطل [كل] دعوى المدّعين

VI. De Junayd Baghdâdî (+ 298/910) :

1° *Taq.*, ms. L, 327ᵃ; K, p. 86; ms. Vienne, fol. 13ʳ; à Kharrâz, selon Jâmî; à Junayd, selon Kalâbâdhî, *Akhb.*, fol. 393ᵇ, et Tahanâwî, p. 1435 (cf. P., 447). — Mètre : *basîṭ :*

1 الوجد يُطرب من في الوجد راحته

والوجد عند وجود الحقّ مفقود

2 قد كان يوحشني وجدى ويؤنسني

برؤية الوجد من في الوجد موجود

1° *Taq.*, ms. K, p. 91; L, fol. 327ᵃ; Baqlî, *tafsir* (*Qur.*, VII, 140, et LXXVI, 6); Ibn 'Arabî, *Muhâḍarât*, II, 338; 'Amilî, *Kashkûl*, 90. — Mètre : *kâmil* :

1 ما لى جُفِيْتَ وكنتُ لا أُجفى ودلائل الهجران لا تَخْفَى
2 واراك تخلطنى وتشربنى ولقدْ عهدتك شاربى صرفا

3° Khaṭîb, *loc. cit.*; Khargûshî, *loc. cit.*, fol. 199ᵇ; Sarrâj, *ap.* Hûjwîrî, éd. Zhukovski, 328, trad. Nicholson, 255; Harawî, *loc. cit.* — Mètre : *majzû' l-ramal* :

1 قد تحقّقتُ[1] فى سرّى فتناجاك لسانى
فاجتمعنا بمعانٍ وافترقنا لمعانى
فلئن غيّبك العزّة[2] عن لحظ العيان
4 فلقد صيّرك الوجد من الاحشاء دانِ

VII. D'Abû 'l-Ḥasan Nûrî[3] († 295/907) :

Taq., ms. K, p. 73; L, 325ᵃ; Shaṭṭanawfî, *Bahja*, 171; Tâdhifî, *Qalâïd*, 99; restitué à Nûrî suivant Abû Nu'aym, *Ḥilya*, s. v°. — Mètre : *basîṭ* :

1 كادت سرائر سرّى ان تسرّ بما
اوليتنى من جميل لا اسميه
وصاح بالسرّ سرٌّ منك يرقبه
كيف السرور يسرّ دون مبديه

(1) Kh. : تحققتك; var. H : تحيّنتك.
(2) Ibn 'Ajiba, *'Iqd*, 363 : التعظم.
(3) Sarrâj lui attribue aussi la na'y hallagienne (ici, Q. 6).

فظل يلاحظنى سرّى لألحظه
والحقّ يلاحظنى ان لا الاحظه

4 واقبل الوجد يفنى الكل من صفتى
واقبل الحقّ يخفينى وابديه

VIII. De Sumnûn (+ 303/915) :

Qannâd a noté comme récitées par al-Ḥallâj (Ibn Jahḍam, *ap.* Khaṭîb, Sam'ânî, Ibn Khamîs, Yâfi'î et Ṣafadî) deux pièces qu'il faut restituer à Sumnûn (il faudrait peut-être y ajouter la *lâmiya : Dunyâ* et la *nûniya : Wa badâ lahu*, également notées par Qannâd, cf. *supra*, p. 67, 80); *Recueil*, 71-72, 255.

1° Mètre : *ṭawîl* :

1 متى (1) سهرَتْ عينى لغيرك او بكتْ (2)
فلا اعطيت (3) ما مُنِّيَتْ (4) وتَمَنَّتِ

2 وان أُضْمِرَتْ (5) يوما (6) سواك فلا رَعَتْ
رياض المُنَى من وَجْنَتَيْك وجَنَّتِ

Variantes. — (1) S. : لئن. — (2) S. : رلت. — (3) Kh. : بلغت; S. : ادركت. — (4) S. : املت. — (5) S. : طلبت. — (6) S. : نفسى.

2° (1) Mètre : *wâfir* :

1 لئن امسيتُ فى ثوبَىْ عديم لقد بليا على حرّ كريم

(1) Kuṭubî, *'Uyûn*, X, fol. 15ᵃ, est formel pour l'attribution à Sumnûn; cf. Sulamî (*Q. T.*) et Jildakî (*Ghâya*).

فلا يحزنك[1] ان ابصرتَ حالًا مغيّرة عن الحال القديم

3 فلى نفسٌ ستتلف[2] اوسترق لَعَمْرُ أُبى الى امر جسم

Variantes. — [1] S. : يغررك. — [2] Kh. : ستذهب.

3° Sur l'autorité d'Ibn Fâtik, Kutubî (*'Uyûn*, X, fol. 8[b]) a restitué à Sumnûn le distique suivant, prêté à Ḥallâj par Ibn Khallikân (P., 924). — Mètre : *basîṭ* :

1 ارسلتَ[1] تسأل عنّى كيف كنتُ وما

لقيتُ بعدك من همّ ومن حزن

2 لا «كنتُ» ان كنتُ ادرى كيف كنتُ ولا

«لا كنتُ» ان كنت ادرى كيف لم اكن

Sur ce thème, on trouve deux autres distiques (Hûjwîrî, 317; selon Khargûshî, fol. 203[a], 265[b], ils seraient de Nûrî) :

a :

1 لا كنت ان كنت ادرى كيف السبيل اليك

2 افنيتنى عن جميعى فصرت ابكى عليك

et (Ibn al-Mar'a, *Sharḥ «al-irshâd»*, t. III) :

b :

1 كن لى كما كنتَ لى فى حين لم اكن

2 يا من به صرتُ بين الروح والحزن

[1] Bârizî, fol. 39[a] : وبعثتَ تسأل عن حالى.

4° On pourrait, selon Kutubî, restituer également à Sumnûn cinq versets en *saj'* attribués à Hallâj par *Taq.*, ms. L, fol. 330°; T, p. 10, et commençant ainsi :

حرامٌ على قلب العارف ان يحبّ سوى مولاه

(cf. encore le n° 31 de l'index I).

5° Hamadhânî (*Takmila*) ajoute au vers cité *infra* (B, n° 16) un distique connu de Sumnûn (cf. *Taq.*, ms. L, fol. 341°; De Goeje, *loc. cit.*, 98, l. 8-9).

B. PIÈCES EMPRUNTÉES À DES POÈTES POSTÉRIEURS.

N° 1. D'Abû Firâs Hamdânî († 357/968).

B. *Sources.* — Ibn al-Qayîm, *Madârik*, II, 169; Ibn Zaghdûn, *Qawânîn*, 71; Zarrûq, *ap.* Abûlhudâ, *Qilâda*, 233 (attribué à Rifâ'î); Ibn 'Ajîba, *'Iqâż*, 235. 'Abdulbéha l'attribuait à al-Hallâj.

C. *Texte arabe.* — Rime : *bâ*, mètre : *tawîl* :

1 فليتك تحلو والحياة مريرةٌ
وليتك ترضى والانام غضاب
وليتَ الذى بينى وبينك عامر
وبينى وبين العالمين خراب
[وليتَ شرابى من ودادك صافيا
وشربى من ماء المعين سراب]

4 [اذا صحّ منك الودّ فالكلّ هيّن(1)

وكل الذى فوق التراب تراب]

E. *Traduction des vers 1-2* :

(1) Puisses-Tu m'être doux, et que la vie soit amère; puissé-je Te contenter, alors que les colères gronderont! (2) Puisse l'œuvre, entre moi et Toi, se bâtir, et que tout, entre moi et les deux mondes, s'écroule!

N° 2. D'Abû Naṣr Sarrâj († 377-987).

B. *Sources.* — *Taq.*, ms. L, fol. 333b. Identifié par Bustânî, *Dâ'ira*, s. v° *taṣawwuf* (vers 2-6).

C. *Texte arabe.* — Rime : *ḥâ*, mètre : *kâmil* (définition du ṣûfisme) :

1 لا تَشْامنّ مقالتى يا صاح

واقبل هدية ناصح(2) نصّاح

ليس التصوّف حيلةً وتكلّفا

وتقشّفا وتواجدا وصياح

ليس التصوّف كِذبةً وتظالما

وجهالةً ودعابةً ومزاح

بل عفّةً ومُروءةً وفتوّةً

وقناعةً وطهارة وصلاح

(1) I. Z. : يا غاية المنى.
(2) Ms. : لصاحة.

وَقْفًا وعِلْمًا واقتدا وصفا
ورضا وصدقا ووفا وسماح
متيقّنا متصبّرا متشمّرا
مستمطرا متقصّدا سيّاح
متعزّزا متحرّزا متواضعا
متبدّل الاشباح والارواح
تاء التقى صاد الصفا واء الوفاء
فاء الفتوّة فاغتنم يا صاح
من قام فيه بحقّه وحقوقه
وخلا عن الحدثان والاشباح
تتشعشع الانوار من اسراره
كتشعشع المشكاة في المصباح

N° 3. Anonyme.

Pastiche hallagien, ironiquement corsé (v. 3-4) par Abû 'l-'Alâ Ma'arrî (*Ghufrân*, 152) et pris plus tard pour authentique (*Taq.*, ms. L, fol. 342b; Ibn 'Ajîba, *loc. cit.*, 156). — Mètre : *hazaj* :

1 انا انت بلا شكّ　　فسُبْحانك سُبْحاني
فتوحيدك توحيدي　　وعصيانك عصياني
واسخاطك اسخاطي　　وغفرانك غفراني
4 ولِمْ أُجْلَد يا ربّي　　اذا قيل هو الزاني

N° 4. De ʿAyn al-Quḍât Hamadhânî[1] († 525/1131).

A. *Commentaire.* — P., 628.

B. *Sources.* — Ibn Khallikân, *Wafayât, loc. cit.;* 1,001 *Nuits* (éd. cit., II, 63) et Bâjûrî (*Sharḥ jawharat Lâqânî*) y préfixent un vers postiche :

ما حيلة العبد والاقدار جارية   عليه فى كلّ حال ايّها الرآئى

Imité dans un vers de Mutanabbî : انا الغريق وما خوفى من البلل (*Diw.*, 278); et dans un passage de Yahuda Hallevi (*Khazari;* trad. angl. Hirschfeld, 175; cf. *Z.D.M.G.*, LI, 472).

C. *Texte arabe.* — Rime : *alif*, mètre : *basîṭ* :

1 القاهُ فى البحر مشدودًا[1] وقال له
ايّاك ايّاك ان تبتلّ بالماء

D. *Variantes.* — [1] I. K., B : فى اليمّ مكتوفا.

E. *Traduction* :

Dieu l'a jeté, les membres liés, dans l'océan, en lui criant :
« Prends garde, prends garde de te mouiller dans l'eau ! »

N° 5. De l'école d'Ibn ʿArabî († 638/1240).

B. *Sources.* — ʿAlî Ḥarîrî (*ap.* Ibn Taymiya, *Majm. rasâïl wa masâïl*, 62, 81).

[1] Attribution attestée par ses *Maktûbât* (ms. Paris, a. f. persan 35, fol. 282ᵃ, cf. 267ᵃ), pour décrire l'état de damnation d'Iblîs (*fî mashrab Iblîs*). Ce vers est célèbre; cf. ʿAbdulḥafîẓ, ap. H. Jacques (*Les journées... de Fez*, 1913, 227); Muqbili, ʿ*Alam shâmikh* (*Manâr*, XIII, 9). On l'a cru d'al-Maʿarrî.

C. *Texte arabe.* — Rime : *dâl,* mètre : *kâmil :*

2 عَقَدَ الخلائقُ في الاله عقائدًا
وانا اعتقدتُ جميع ما عقدوه

E. *Traduction :*

Les créatures ont élaboré, sur Dieu, divers credos, mais moi je professe l'ensemble de tous leurs credos !

C. FRAGMENTS ANONYMES ANCIENS DÉCRIVANT L'ÉTAT D'ÂME D'AL-ḤALLÂJ.

(*FÎ LISÂN ḤÂL AL-ḤALLÂJ.*)

I. L'amour divin et le désir des souffrances.

1° Qazwînî, *'Ajâïb,* II, 112 ; Bustânî, *Dâ'ira, loc. cit.* — Mètre : *mutaqârib :*

1 [حَ]نينُ المُريد بشوق مزيد   أنين المَريض لفقد طبيب
2 قد اشتدّ حال الموجدين فيه   لفقد الوصال وبُعْد الحبيب

2° *Taq.*, ms. L, fol. 331ᵇ ; Qazwînî, II, 112, v. 2-5 ; Ibn al-Jawzî, *Ru'ûs*, 58, v. 2 ; Bustânî, *loc. cit.* — Mètre : *mujtathth :*

1 الصبُّ إِنِّي لَمحِبُّ   نواله منك نُحْبُ
عذابه فيك عَذْبٌ   وبُعده فيك قرب

وانت عندى كروح   بل انت عندى احبّ

[فانت للعين عين   وانت للقلب قلب

5 حتّى من الحبّ انّى   بما يحبّ محبّ]

(1) La souffrance est devenue mon lot, ô bien-aimé! Mais la recevoir de toi la rend tentante. (2) Son supplice, en toi, devient eau fraîche; et son exil, en toi, proximité. (3) Tu m'es comme mon âme, que dis-je, je t'aime davantage!

3° *Taq.*, ms. L, fol. 330ᵃ; T, p. 12. — Mètre : *hazaj* :

1 لقد اعجبنى الوجد   بمن اهواهُ والفقد

فلا بعد ولا قرب   ولا وصل ولا صدّ

ولا فوق ولا تحت   ولا قبل ولا بعد

ولا عُرف ولا نكر   ولا يأس ولا وعد

5 فهذا منتهى سولى   وهو الواحد الفرد

4° *Taq.*, ms. L, fol. 331ᵇ. — Mètre : *basiṭ* :

1 العين تبصر من تهوى وتفقده

وناظر القلب لا يخلو من النظر

2 إن كان ليس معى فالذكر منه معى

يراه قلبى وان قد غاب عن بصرى

5° *Taq.*, ms. L, fol. 332ᵇ; T, p. 19. — Mètre : *mujtathth* :

1 اجريتُ فيك دموعى   فالدمع منك عليك

وانت غاية سؤلى   والطرف وسنى عليك
3 فان فُنِى فيك بعضى   حُفظتُ[1] منك لديك

6° *Taq.*, ms. Berl., fol. 41ᵃ; K, p. 77; L, fol. 322ᵇ; ms. Jumaylî, p. 10; Ibn 'Arabî, *'Abâdila*. — Mètre : *mujtathth* :

1 اذا هجرتَ فمن لى   ومن يجمّل كلّى
ومن لروحى وراحى   يا اكثرى واقلّى
اَحَبَّكَ البعض منّى   فقد ذهبت بكلّى
يا كلّ كلّى فكنْ لى   إنْ لم تكن لى فمن لى
5 يا كل كلّى واهلى   عند انقطاعى وذلّى
6 ما لى سوى الروح خذها   والروح جهد المقلِّ

7° *Taq.*, ms. L, 330ᵃ; T, p. 10. — Mètre : *majzû' al-ramal* :

1 كل حبّ على قلبٍ   غير حبّك حرام
انت لى روحٌ وراح   وزهر ومدام
وسرور وهموم   وشفاء وسقام
4 فعلىَ كلّ هوى بعْك   هوى فيك سلام

8° *Taq.*, ms. L, fol. 328ᵇ; Qushayrî, *Laṭâïf* (*Qur.*, XLII, 27): Tâdhifî, *Qalâïd*, 125; Abulhudâ, *Qilâda*, 336. — Mètre : *wâfir* :

1 رمانى بالصدود كما ترانى   والْبَسَنِى الغرام وقد برانى
ووقتى كلّه حلوٌ لذيذ   اذا ما كان مولاى يرانى

(1) T : خُطِفْتُ.

رضيتُ بصنعه فى كل حال   ولستُ بكاره ما قد رمانى

4 فيا من ليس يشهد ما اراه   لقد غيبت عن عين ترانى

9° *Taq.*, ms. L, fol. 341[b]. — Mètre : *ṭawil* :

1 [و]قَصَّرْتُ[1] عقلى بالهوية طالبا

فعاد ضعيفا فى المطالب هاريا

وكُنْتَ لربّ العالمين نصرةً

فلا تَسْتَعْجِلْ[2] [انْتَ] فى التطلّب جاريا

تحقّقْ بان الحقّ ليس بِمُدرِكٍ

لمن يُدّعِيهُ جاهلا ومرائيا

4 ولكنّه يبدو مرارًا فيختفى

فيعرفه من كان بالعلم خاليا

10° Hamadhânî, *Takmila;* cf. De Goeje, *loc.cit.*, 98; Shaṭṭanawfî, *Bahja*, 221; Abulhudā, *Qilâda*, 336. — Mètre : *basiṭ* :

1 الله يعلمُ ما فى النفس جارحةٌ

الّا وذكرك فيها نَيْلُ ما فيها

وما تنفّستُ الّا كنتَ مع نَفَسِى

تجرى بك الروح منّى فى مجاريها

ان كانت العين مُذ فارقتها نظرتْ

الى سواك فخانتها مآقيها

(1) Ms. : قصور.

(2) Ms. : فلست تعل.

4 اوكانت النفس بعد البُعْد آلفةً

خلقًا عداك فلا نالت امانيها

II. L'ivresse mystique et le supplice.

11° P., 531; *Taq.*, ms. K, fol. 90 (avec 2 vers); L, fol. 327ᵃ; Ibn 'Arabî, *'Anqâ*, fol. 105ᵃ; Subkî, VI, 66; Damîrî, *Ḥayawân*; 'Âmilî, *Kashkûl*, 115; Bandanîjî, *Jâmi'*, 226; Dügüzlü, *Ma'âwâ*, 144 (*takhmîs*). — Mètre : *basîṭ* :

1 لم اُسْلِمِ النفْسَ للاسقام تُتْلِفُها

الّا لعلمى بانّ الموت يُحييها

ونظرةٌ منك يا سؤْلى ويا املى

اشهى الى من الدنيا وما فيها

3 نفْسُ المحبّ على الالام صابرة

لعلّ مُسْقمها يومًا يداويها [1]

(1) Je ne livre mon âme aux tourments qui la font périr, que parce que je sais que la mort la fera revivre. (2) Un seul regard de Toi, ô ma demande, ô mon espoir, m'est plus attrayant que le monde et tous ses biens! (3) L'âme amoureuse endure les supplices, en pensant que Celui qui la supplicie, un jour la guérira!

12° *Taq.*, ms. T, p. 19; Hamadhânî; De Goeje, *loc. cit.*, 98. — Mètre : *majzû'l khafîf* :

نظرى بَدْء علّتى وَيْحَ قلبى وما جنا

يا معين الضنا علىّ اَعِنّى على الضنا

(1) Vers attribué à Yaḥya Râzî par Kharcûshî, *Tahdhîb*, fol. 22ᵇ.

13° P., 431; *Taq.*, ms. K, p. 88; L, fol. 331^a; Baqlî, *tafsîr Qur.*, vi, 70, et *Shaṭḥ.*; Hamadhânî, *Takmila* (De Goeje, *loc. cit.*, 100): 'Izz Maqdisî, *Sharḥ* : dilué en cinq vers *ap.* Ibn al-Ḥâjj, *Umm al-barâhîn.* — Mètre : *sarî'* (ou *kâmil*) :

1 وحُرمة الودِّ[1] الذى لم يكنْ يطمع فى إفساده الدهْرُ
ما نالنى عند هجوم البلا بؤسٌ ولا مسّنى الضرّ .
3 ما قُدَّ لى عَضْوٌ ولا مفصل الّا وفيه لكم ذِكْر[2]

14° 'A. Q. Hamadhânî, *Shakwâ*, fol. 42^a; Ibn al-Jawzî, *Narjis;* Yâqût, III, 283; Z. Qazwînî, *'Ajâïb*, II, 112; 'Izz Maqdisî, *Sharḥ;* Yâfi'î, *Nashr*, fol. 106; Bustânî, *Dâ'ira*, s. v°; P., 433. — Mètre : *ṭawîl :*

1 سَقَوْنى وقالوا لا تُغَنِّ ولو سقوا
جبال حُنين[3] ما سقيتُ لغنّتِ
2 تمنَّتْ سُلَيْمَى ان اموت بحبّها
واسهل شىء عندنا ما تمنّت

15° Ms. Jumaylî, p. 14. — Mètre : *ṭawîl :*

1 سكرْتَ من المعنى الذى هو طيب
ولكنّ سُكرى بالمحبة أعْجَب
وما كلّ سكران يُحَدّ بواجبٍ
فنى الحبّ سكران ولا يتادّب

(1) Dépréération relevée par J. Hell dans Ibn al-Aḥnaf, *Dîwân*, édit. 1298, p. 21.

(2) Vers cité par Ibn 'Arabî, *Fut.*, II, 375, 403; IV, 157.

(3) Var. 'A. Q. H. et Yâq. : شَرَوْرًا (cf. M. b. 'Abdeljalil, *J.A.P.*, 1930, I, 61, 252).

3 تقوم السكارى عن ثمانين جلدة
صحاةً وسكران المحبّة يُصْلَب

16° Hamadhânî, *Takmila.* — Mètre : *mukhalla' al-basîṭ :*

كلّ بلاء على منّي فليتني قد اخذتُ عنّي .

17° Ms. Jumaylî, p. 13. Le vers 4 ap. Ibn Taymiya, *Jawâb ṣaḥîḥ,* III, 189; Mar'î, fol. 54ᵃ. — Mètre : *basîṭ :*

1 لاحت على دكّة الخمّار اسرار
واشرقت من وجوه القوم انوار
وطاف بالبيت ساقٍ لا شبيه له
هذا العقيق وهذا الربع والدار
فاستيقظوا يا سكارى بعد رقدتكم
واستغنموا الوقت ان الدهر غدّار
4 من باح بالسرّ كان القتل شيمته
بين الرجال ولم يُؤْخذ له ثار[1]

18° Bustânî, *Dâ'ira,* s. v° = Qazwînî, *'Ajâïb,* II, 112. — Mètre : *basîṭ :*

1 والله لو حلف العشّاق انّهم
موتى من الحبّ او قتلى لما حنثوا
قومٌ اذ هُجِروا من بعدما وصلوا
ماتوا وان عاد وصْل بعدهُ بُعِثوا

[1] Cf. *Qaṣîda mashhûra,* ici, p. 143, et P., 432, n. 2.

3 ترى المحبّين صرعى فى ديارهم
كفتية الكهف لا يدرون كم لبثوا

19 Hamadhânî (De Goeje, *loc. cit.*, 98). — Mètre : *tawîl* :

مواجيد اهل الحقّ تصدق عن وجدى
واسرار اهل السرّ مكشوفة عندى

20° Hamadhâni (De Goeje, *loc. cit.*, 101). — Mètre : *ramal* :

1 لِيَكُنْ صدرُك للاسرار حِصْنًا لا يُرام
2 انّما ينطقُ بالسرّ ويُفْشيه اللّئامُ

comparer Ibn 'Ajîba, *Fut.*, 347. — Mètre : *kâmil* :

بالسرّ إنْ باحوا تُباح دِماؤهم وكذا دِماء البائحين تباح

21 Ibn al-Ḥâjj, *Umm al-barâhin*; Abûlhudâ, *Qilâda*, 200; P., 417.
— Mètre *tawîl*

وما شرب العشّاق الّا بَقيّتى وما وردوا فى الحبّ الّا على وِرْدى

D. POÈMES D'AUTEURS RÉCENTS CONSACRÉS À LA MORT D'AL-ḤALLÂJ.

1. Abû 'l-Ḥasan 'Alî Musaffar Sibtî († 600/1203) : *qaṣîda* sur le martyre.

Attribuée souvent à Ghazâlî (ms. Berl., 3979); prêtée à Ḥallâj par le ms. Hebr. Oxf. d. 57 et par le ms. Jumaylî (p. 5 : v. 1, 19, *x*, 9, *y*, 6, 14); bibliographie *in* P., 432, n. 3-5; ajouter Ibn 'Ajîba, *Fut.*, 402; Hirschfeld, ap. *J.A.O.S.*, 1929, 170-173; Nykl et Sprengling, ap. *A.J.S.L.*, 1930, 203-204. — Mètre : *ramal* :

1 قُلْ لاخوان رآوني ميّتا
فبكوني اذ رآوني حَزَنَا

2 أتظنّون بانّي ميْتكم
لستُ ذاك الميت والله (1) انا

4 انا كنزٌ وحجابي طلسم
من تراب قد تهيّا للفنا

6 انا عصفور وهذا قفصي
كان سجني فأبيتُ السجنا

7 فاهدموا البيت فرضّوا قفصي (2)
وذروا الكل دفينا بيننا

8 وقميصي مزّقوه زمنا
وذروا الطلسم بعدي وثنا

12 فاخلعوا الاجساد عن انفسكم
تبصروا الحقّ عيانا بيّنا

14 ما ارى نفسي آلا انتُم
واعتقادي انكم انتم انا

(1) Corr. trad. P., 432, s'il faut vocaliser واللهِ (Kratchkovski), et non واللهُ (Friedländer).

(2) D'où allusions ap. Ibn 'Arabî, *Tajalliyât* (*Recueil*, 116, l. 24; cf. 100, l. 6), et ici même ap. *qaṣîda* X, vers 6.

15 عنصر الانفس شيء واحد
وكذا الاجسام جسم عمّنا

(1) Dis aux frères qui m'ont vu mort et m'ont pleuré, alors, dans quel deuil, (2) Pensez-vous que j'étais ce mort-là, que non pas, de par Dieu!... (4) J'étais un trésor, caché sous un voile magique de poussière, destiné à disparaître... (7) Je suis un oiseau, c'était ma cage, et ma prison, où je vivais enfermé. (7) Détruisez donc ma maison, cassez ma cage, éparpillez mes restes. (8) Déchirez ma chemise corporelle et éparpillez-en le talisman comme une vaine idole... (12) Dévêtez vos âmes de vos corps, et vous verrez Dieu, vraiment, à découvert... (14) Mon âme n'est pas autre chose que vous-mêmes; ma croyance, c'est que vous êtes moi!... (15) L'essence des âmes est chose unique, et il en est de même de nos corps.

II. 'Izz Maqdisî († 660/1262).

1°[1]. P., 433 : *Sharḥ ḥâl al-awliyâ*, et *Ḥilya*. — Mètre : *ṭawîl* :

1 اباحتْ دمي اذ باح قلبي بحبّها
وحلّ لها في حكمها ما استحلّت

[1] Le vers 1 est imité de Kuthayyir 'Azza (*Diwân*, éd. Pérès, I, 45; 'Amili *Kashkûl*, 262) :

اباحت حمى لم يرعه الناس قبلها   وحلّت تلاعا لم تكن قبل حُلّت

وما كنتُ ممّن يظهر السرّ انّما
عروس هواها فى ضميرى تجلّت
فألقَتْ على سرّى اشعّة نورها
فلاح لجلاسى خفايا طويّتى
وشاهدتها فاستغرقتنى حيرة
فغابت بها عن كلّ كلّى وجملتى
وحلّت محلّ الكل منّى بكلها
فاياى ايّاها اذا ما تبكّت
ونمّتْ على سرّى فكانت هى الّتى
عليها بها بين البريّة نَمَّتِ
اذا سَأَلَت من انت قلت انا الذى
بقائى اذا فنيت فيك هَويّتى
انا الحقّ فى عشقى كما ان سيّدى
هو الحقّ فى حسن بغير معية
فان كنتُ فى سكرى شطحتُ فانّنى
حكمت بتمزيق الفواد المفتّت
ولا غروَ ان اصلمت نار تحرّقى
فنار الهوى للعاشقين اعدّت
ومن عجب ان الذين احبُّهم
وقد اعلقوا ايدى الهوى باعنّة
سقونى وقالوا لا تُغنّ ولو سقوا
جبال حُنين ما سقونى لغنَّت

2° P., 433 = *Sharḥ ḥâl al-awliyâ*, et *Ḥilya*. — Mètre : *mujtathth* :

1 هيهاتَ ما قتلوه   كلّا ولا صلبوه
لكنهم حين غابوا   عن وجده شبّهوه
احبابه حين حاروا   عليه قد غيّبوه
سقوه صرفًا وراموا   كتمان ما اودعوه
لما أُطاق ثبوتا   لثقل ما حمّلوه
فتاةُ سكرًا ونادى   «انا الذى افردوه
4 يا لائمى كيف اخفى   فى الحبّ ما اظهروه
ام كيف يكتم قلبًا   بالشوق قد مزّقوه»

III. ʿAlî Shushtarî († 668/1269).

Plusieurs de ses poèmes [dont les nos 1-4 en *kân wa kân*[1]] sur l'extase sont attribués à Ḥallâj dans certains manuscrits (Berl. 3492, fol. 42a-b); en voici la liste :

1°[2] B, 14 vers :

يا مُدّعى الحبّ قل لى   ما حكم سلطان الهوى
... «الابوابِه» ...

2° B, 4 vers :

بشراك يا من اتانا   قاصد بريد وصالنا
... «الزوّار» ...

(1) Je donne *in fine*, entre guillemets, la rime-refrain.
(2) Cf. P., 435, l. 3.

3° B, 10 vers; U xxxiii :

ما زلت يا قلب حتى   في الحب قد اوقعتني

... «اسباب» ...

4° B, 15 vers :

يا سائلي عن دقائق   كلام اهل المعرفة

... «الاسرار» ...

5°[1] B, 4 + 15 vers :

كشف الحجوب عن قلبي الغطا   وتجلّى جهرةً منّي الى

6° B, 10 vers :

سكر الهوى قلبي فيا السالك   فتوفق بمحتير بهواك

Nous donnons ici son éloge d'al-Ḥallâj (= *A*), ainsi que son *isnâd* de la *Ṭariqa Sab'iniya* (= *B*), remontant à Socrate et Platon, par Ḥallâj.

A. Takhmis de Shushtarî, construit sur une *qaṣîda* d'Ibn 'Arabî (var. des manuscrits Esc. et MB dues à G. S. Colin).

Ms. Seferjelani, acheté par Nûr al-Dîn Bey, † 1929 au Caire; cf. Ibn 'Ajiba, *Fut.*, 347, et *Taq.*, ms. Berl., fol. 41°. — Mètre : *wâfir* :

مهدت حقيقتى وعَظيم شأنى   مقدّسة[2] عَنِ[3] آدراك العيانى
فقال[4] مترجمًا عنّى لسانى   انا القرآن والسبع المثانى

وروح الروح لا روح الاوانى

[1] Sur l'union de Qays et Leilâ (cf. P., 526, n. 4; et ici, p. 103, note); c'est ce poème bien connu qui nous a permis de restituer les autres à l'école de Shushtarî; nous l'avons donné presque intégralement ap. *Recueil*, p. 139 : à partir de son vers 5 :

غير ليلى لم ير   الحى في   سل ما ارتبت منها كل هى

[2] S., Esc.; MB : منزّهة.

[3] MB; S. : على.

[4] S. : فظل.

انا فى مستوى عرشى قديم لِذِى أَنِّيَتِى العظمى نديم[1]
وفى بلوى محبّتكم[2] اهيم فؤادى عند معلوى مقم
يناجيه وغَيْركم[3] لسانى

سترت حقيقتى عن كل فهم بما اظهرت من وسم ورسم
فان تطلب ترى صفتى مع اسمى فلا تنظر بطرفك نحو جسمى
وَعَدِّ عن نعم[4] بالمعانى

وللطِّلَسْمِ فى العينَيِنْ كنزْ وحقِّقْ سرّ معنائى وحرِّزْ
وللمسجور من بحرى فبَحِّرْ وغصْ فى بحر ذات الذات تبصرْ
عجايب ليس تبدو للعيانى

فان شاهدتنى فى كل ذات باسمآى عيانا فى صفاتى
ستفهم ما خفى فى الكاينات واسرار ترآت مبهمات
مستَّرةً بارواح المعانى

فعند شهودك الاسرار منها فلا تك غائبا فى الكون عنها
ووَحِّدْ واتّحِدْ كيما تكُنْها[5] لمن فهم الاشارة[6] فليصنْها
والّا سوف يُقتل بالسنان

(1) MB : كريم.
(2) S; MB : قِدَمى بخمرفكم.
(3) S.; Esc. : عندكم.
(4) Corr.; Esc. : العنقم.
(5) MB, Esc.; S. : تكفاها.
(6) Berl. : نحها.

فمن اورى زناد الحق ردّت حقيقته وعنه الباب سُدّتْ
وكعبته بفاس الشرع هُدّتْ كحلاج المحبّة اذ تبدّتْ

لهُ شمس الحقيقة بالتدانى

فلما ان دنا منها تدلّى وبالاسم العظم قد تجلّى
توحّد عند ذاك وما تولّى فقال انا هو الحقّ الذى لا

يُغيّر ذاتَه مرُّ الزمان

B[1]. *Qasîda* sur l'*isnâd* mystique des Sab'înîya (cf. *Recueil*, 139, n° 9). — Mètre : *tawîl* :

1 ارى طالبا منّا الزيادة لا الحُسْنى
بفكرٍ رمى سهمًا فعدّا به عَدنا ...

39 فنحن كدود القزّ يحصرنا الذى
صُنعنا بدفع الحصر يجنا لنا منّا ...

41 وتمَّ ارباب الهرامس كلّهم
وحسبك من سقراط اسكنه الدنا

42 وجرّد امثال العوالم كلّها
وابدى لافلاطون فى المثل الحسنا

43 وهام ارسطو او مشى من هيامه
وبثّ الذى القى اليه وما ضنّا

(1) Texte d'Ibn al-Khatîb, *Ihâta*, ms. Paris 3347, fol. 208 *b*.

44 وكان لذى القرنَيْن عونًا على الذى
تبدا به وهو الذى طلب العينا
45 ويفحص عن اسباب ما قد سمعته
وبالبحث غطّى العين اذ ردّه عينا
46 وذوّق للحلّاج طعم اتّحاده
فقال انا من لا يحيط به معْنى
47 فقيل له ارجع من مقالك قال لا
شربت مُدامًا كلّ من ذاقها غنّى
48 وانطق للشبلى بالوحدة الّتى
اشار بها لمّا محا عنده الكونا ...
66 واظهر منه الغافقى[1] لما جنى
وكشط عن ،طوارة الغم والدجنا
67 وبيّن اسرار العبودية الّتى
عن اعرابهم لم يرفع اللبس والخنا
68 كشفنا غطاء من تداخل سرّها
فاصبح ظهرا ما رايتم له بطنا
69 هدانا لدين الحقّ من قد تولّهت
لعزته الالبابنا وله هدنا
70 لمن كان يبغى السير للجانب الذى
تقدّس يأتى الآن ياخذه عنّا

(1) C'est Ibn Sab'in (*cf. Recueil*, 123-134).

IV. Yâfi'î (+768/1367).

P., 391. *Durr munaḍḍad*, v. 4-7, ap. *Mir'ât*, fol. 234vo, et v. 1-7, ap. *Nashr*, fol. 7vo. — Mètre : *ṭawîl* :

1 سلامٌ على قومٍ شموس هدىً فدا
بهم فى الهوى سكر الى حشرهم غدا
ادار عليهم كاس راح محبّةٍ
جمالٌ سقى الاحباب لما لهم بدا
به هام بعضٌ فى الرُّؤيِ وبعضهم
به وله ظنّوا حبوبًا مُقَيَّدا
وبعض عن الاكوان بانَ وبعضهم
به جاوز الإسكارُ حدًّا فَعَرْبَدَا
5 فسلّ عليه الشرع سيفًا حمى به
حدودًا فرا الحلّاج ماضٍ مردَّدا
فمات شهيدًا عندكم من محقّق
وكم عندكم يخرج عن القوم[1] ملحدا
7 ولكن فتى بسطام موقٍ بحاله
حمى عن عنايات عزيزًا ممجَّدا

V. Ḥurayfish Makkî (+801/1398).

Cet auteur de poèmes semi-populaires sur l'ivresse mys-

(1) *Mir'ât* : الدّعج.

tique, longtemps récités dans les zaouias d'Orient, en a consacré plusieurs à Ḥallâj (ap. *Rawḍ fâ'iq*, 151-152, 141, 152, 215, 159), que l'on retrouve attribués à Ḥallâj lui-même dans les manuscrits Londres Or. Add. 7596 (cat. 624-20, fol. 133ᵇ); Berlin 3492, fol. 43ᵃ, 'Umûmî, 219 (XXXIII).

En voici la liste :

1° = H, 151-152; L, 19 vers; B, v. 1, 5, 9-11, 13, 17-19; U, 8 vers :

(1) من ذى الّدى ﻓ الخمرة يشرب بكاسات الرضا

... "قرار" ...

2° L, 22 vers; D 26; X 22 :

الخمر دنّى ودنّ الخمر ريحانى

3° L, 10 vers :

الذكر راى وشكر الحمد ريحانى

4° = H, 141; U XXXIII, 12 vers :

ساقى الكأس لا تزدنى مهلا

5° = H, 152; U XXXIII, 11 vers :

يا ذا لّدى قد سقانى من صرف كاسات الهوى

6° = H, 215; U XLIV, 5 vers :

يا من زمانه يذهب ﻓ كل ما ينفعه

7° = H, 159[2]; *Taq.*, ms. T, p. 11, 6 vers :

الى كم انت ﻓ بحر الخطايا تبارز من يراك ولا تراه

(1) En *kân wa kân*.
(2) H indique ceux que donne le *Rawḍ fâiq*.

Nous donnons ici la *qaṣida* n° II, encore populaire en Syrie[1], et qui renferme plusieurs termes dialectaux syriens intéressants (*baṭal*, au sens de *fatā* «héros, athlète»; *diwâni*, au sens de «fonctionnaire», avec une nuance péjorative tendant vers le persan *diwâné* «insensé»), et surtout des *sukûn* métriques vulgarisants relevés par G. S. Colin[2].

Qiṣṣat al-Ḥallâj.

Mètre : *basîṭ* :

الخـــمـــرُ دِنّى ودِن الخـــمـــر ريحـــانى
ومجلس الـذكـر[1] تـسـبـيحـى وعـيـدانى
ما يشرب الخـمـر آلّا مـن يـكـن بَـطَـلٌ[2]
ويـطـلـق الـنـوم لم تـغـمض لـه آجـفـانى
طـلّـقـتُ نـومى ولم اسـلا[1] حـلاوتـه
حـتّى بـلى جـفـن عـيـنى ساهـرًا[2] فـانى
انـا الحـسـيـن انـا الحـلّاج يـا فـقَـراء
ذوّبـتُ سـنـدانَـهـم مـن عـظـم بـرهـانى
[1] انـا الـذى شـاع ذكـرى بـالمـلا الاعـلى[1]
حـلجـتُ قـطـنى بـتـقـوای وايمـــانى

(1) «المشهورة بين الناس» (ms. X = Abouchâmât, Shâdhiliya, Damas).

(2) Je n'ai pas osé scander, comme G.-S. Colin y incline, partout *fa'lân* à la fin du premier hémistiche; un tiers des vers, les vers 2, 4, 7, 8, 9, 16, 21, 28, 29, 30 m'ont paru rebelles à cette normalisation : la pièce ne serait pas *entièrement* vulgarisante (?).

(3) Comparer aux vers 4-5 les vers donnés par Jildakî (*Ghâya* = ms. Jumaylî, p. 8) :

انا حسين الحلاج   ايش تكرهوا من حالى
انا حلجتُ قطنى   بذكر ذى الجلال

البـاز الاشهب انى يحوى صـالحنى
والاطيـاء اتـت مـن ارض جيـلانِ
شربت من خمرة عن بكرة مُـزِجَـت
شِبه العروس انجلت فى وسط بستانِ
ابـن الرفاعى رقا وقتـا بهـا وعـلا
وابـن ادهم سيّبْ مُلكـه الـفـانى
افتوا علىّ وقالـوا قـد طغى وبغى
حاشا من البغى لكن صرتُ ربّانى[1]
طلع المؤذّن يؤذّن قلت ما حكيت
انّى سمعت لديك العرش بآذانى[1]
من خاض بحر الهوى من غير معرفة[1]
يبلعه الحوتُ يبقى يونس الثانى
من خاض بحر الهوى يُخْرِجُ جواهرها
الا ينادون [عليه] يا بطّال كسلانى
من باع دُرًّا الى[1] اللحّام ضيّعْهُ
الدر ينباعُ بالقسطاس[2] يا آخوانى
لا تَخْدَعَنَّ قليل الاصل تطلبه
واغلظ عليه يجى طوعا بِإذعان
انّ الحديدَ تذيب النار قوّته
ولو سبكّتَ عليه الصخر ما لانِ
يا طالب النصرَ من اعداك مُتْ كمَدًا
كطالب الشُهْدَ من انياب ثعبانِ

يا قارى العلم بين الجاهلين خَطا
كواقد الشمع فى قاعات عميان
يا واضع السرّ مع من ليس يكتمه
كواضع الريح فى أُكمام عريان
من باح بالسرّ كان القتل شيمته
بين الرجال ويُحصى اليوم خجلان
شدّوا وثاقى وقالوا "اقتلون له
حلّاج حلّاج انت فى البلد زانى
والله والله والرحمن خالقنا
لولا يقولوا دعا للحلاج بهتان[1]
أصبح فيهم كما صاح الفَتَى البَدَوى
وأهدم بغداد ما خلى لها اركان
لكنْ[1] سمعت رجال الله قائلةً[2]
فمُتْ شهيدًا كما ماتْ ابن عفّان
والخضر واقفْ قبالى لا[1] يكلّمنى
والاربعين يقولوا هكذا كاني
حتّى اتى القطب والاقطاب تتبعه
ثلاث مائةْ[1] وهم يتلون قرآنى
انا مكتّفْ وسيف الشرع يلطخنى
سبعين مرّةْ باذن الله ما ذانى
صرخت بالسيف قال السيف الفْ[1] نعمْ
لبّيك لبّيك يا حلاجُ يا دانى[1]

وهذه قصة الحلاج قد عُرِفَتْ
ثم احرقوه وكانوا الكلّ عميانِ
بعد الصلاة على المختار سيّدنا
خير البريّةْ بُعثْ من نسْل عدنانِ [1]
والمسلمين عليهم دائما ابدًا
منّى سلامٌ فهمْ اهلى وجيرانى [1]

Classement des vers : ms. L = Londres, fol. 134^{a-b} : v. 1, 2, 3, deux vers interpolés[1], 9, 19, 11-13, 4, 10, 21-25, 27, 26, 28-30 (comp. avec ms. X). Ms. D = Damas, Żâhiriyé, cat., p. 30, n° 81, *in fine* d'Ibn Bâkûyé, *Bidâya* : v. 1-10, 13-20, 26-27, 21-24, 28-29.

Variantes. — V. 1. [1] L : مركب الصحق (cf. P., 451, n. 3). — 2. [1] Prononciation attestée chez les Shâdhilîya de Damas. — 3. [1] L : ويطلق النوم لم يعرف. [2] L : حقنا يجفى تابعا فانى. — 5. [1] D : على. — 9. [1] L :

افتوا عليه وقالوا قد كفر وطغى   حاشاه من الكفر الا كان ربانى

— 10. [1] X :

انا الذى قلت «لا تؤذنى» لما حضرتُ   هامتُك ديكا تحت العرش بعمانى

L : ديكا له. — 11. [1] X; L : يا اهل الهوى بهوى. — 13. [1] L : على. [2] D : بالمثقال. — 21. [1] L : الابدال. — 23. [1] L : الا. [2] X : قالوا; L : لفظوا. — 24. [1] L : مكتف ما. — 25. [1] L; X : سبعين الفا. — 27. [1] X; L : مائة. [2] X : خُذْنِى مكتّف وباق اللطف يكفانى (L : كتيف). — 29. [1] L; D : محمد المصطفى من نسل عدنان. — 30. [1] X : اخوانى.

[1] Au style indirect; probablement pris à un autre poème de l'auteur (comp. *Rawḍ fâïq*, 151-152) :

اما الجنيد تجنّد تابعا بَطَلا   وقال انا بركت والبعض اخوانى
لما تجلّى على الحلاج صام بها   افتوا عليه وهم سبعين ديوانى

(1) C'est le vin qui me tient lieu de jarre, cette jarre de vin qui me tient lieu de rameau de menthe, et c'est la séance de psalmodie qui me sert de chapelet et de festivité! (2) Que nul ne boive de ce vin s'il n'est un brave, qui se sèvre de dormir, à qui les paupières ne clignent plus. (3) J'ai divorcé d'avec mon sommeil, sans en oublier la douceur, et la paupière de mon œil en reste ouverte, inerte. (4) C'est moi, Ḥusayn! C'est moi, Ḥallâj, camarades! j'ai fait fondre leur marmite[1], par la force de mon argument! (5) C'est moi dont le renom est monté jusqu'aux anges, car j'ai cardé mon coton[2] par la seule ferveur de ma foi! (5) Le Faucon Gris[3] est venu à moi, il m'a embrassé. et les saints sont arrivés du Jîlân. (7) J'ai bu du vin préparé de bonne heure, il brillait comme une fiancée au milieu d'un jardin; (8) en lui, Ibn al-Rifâ'î a trouvé la paix et la gloire, et pour lui Ibn Adham[4] avait renoncé à son royaume d'ici-bas. (9) Les juges m'ont condamné, me déclarant «rebelle, impie». Non, je n'ai pas fauté, je suis devenu un inspiré! (10) Le muezzin montant (au minaret) pour l'appel à la prière, j'ai crié : «Que chantes-tu là? moi, j'ai déjà entendu le Coq [blanc][5] de dessous le Trône qui m'appelait à la prière!» (11) Qui plonge dans l'océan de l'amour, sans savoir, sera avalé par un poisson, comme un nouveau Jonas! (12) Qui plonge dans l'océan de l'amour, et en retire des perles, on l'insulte : «paresseux, fainéant!» (13) Qui porte des perles à vendre au charbonnier, les dilapide, car il faut vendre les perles à la balance, mes frères!

(1) Miracle (P., 449, n. 5). Ici «fond de marmite», plutôt qu'«enclume» (Dozy).
(2) P., 439.
(3) C'est Kîlânî; P., 413.
(4) Sur ce saint, E., 225-228. Sa tombe, à Gébélé (phot. ap. *R.M.M.*, XLIX, 32), contient une quinzaine d'inscriptions inédites, du XVe siècle; son waqf, de 5.000 hectares, vient d'être alloti et démembré entre les paysans.
(5) P., 449, et 903, n. 5.

(14) Ne cherche pas à circonvenir un homme vil, tu lui ferais tort, sois-lui dur, et il te sera serviable et docile. (15) Le fer, devant le feu, laisse fondre sa résistance, que toute la mer répandue n'amollirait pas. (16) Toi qui veux faire triompher qui te hait, meurs de désespoir, comme le chercheur de miel entre les crocs des vipères; (17) toi qui donnes des leçons chez des ignorants, tu te trompes, comme celui qui allume un flambeau aux chambres d'un aveugle[1]; (18) toi qui confies ton secret à qui ne le gardera point, tu fais souffler la brise dans les manches d'un homme nu! (19) Qui révèle le secret est marqué pour le supplice, parmi les hommes, et va être exécuté ignominieusement, aujourd'hui même. (20) Ils m'ont garrotté, en disant : «Massacrons-le! Ḥallâj, Ḥallâj! c'est toi, dans cette cité, l'adultère!» (21) Par Dieu, le Miséricordieux, notre Créateur! pour qu'on n'ose pas dire que la prédication d'al-Hallâj a été chose dérisoire, (22) j'allais crier qu'Il les extermine, comme le héros arabe[2] l'a crié, et j'aurais fait crouler Bagdad[3], sans en rien laisser debout! (23) Mais j'ai entendu la voix des hommes de Dieu, me disant : «Meurs martyr, comme le fils de 'Affân[4]!»; (24) et al-Khiḍr était là, debout, devant moi, sans rien me dire, et les Quarante proclamaient : «tels nous étions!» (25) Et le Pôle[5] vint, avec trois cents pôles, et ils récitèrent ensemble mon Qur'ân[6]! (26) J'étais là, les bras liés derrière le dos, et l'épée de la Loi me mordit, soixante-dix fois[7], avec la per-

(1) Proverbe (L. Cheïkho, *Majâni al-adab*, I, 29).

(2) Il s'agit de la *ṣayḥa* d'un prophète : Ṣâliḥ, plutôt que Shu'ayb (*Qur.*, xi, 70; liv, 31).

(3) P. 441, l. 16 (la crue).

(4) 'Uthmân.

(5) Le chef suprême de la hiérarchie mystique du moment.

(6) Le verset faisant allusion à son martyre (P., 307 : *Qur.*, xlii, 17)?

(7) Cf. ap. *Taq.*, ms. T, p. 9 : «soixante-dix fois crucifié en vain», jusqu'à ce que sa sœur lui conseille de s'abandonner sous sa vraie forme (cf. P., 459).

mission de Dieu, sans me blesser! (27) Alors, j'appelai l'épée, et elle me dit : «Mille fois bien! A tes ordres! à tes ordres, Ḥallâj! approche-toi [de Dieu]!» (28) Ainsi finit l'histoire d'al-Ḥallâj; eux le brûlèrent, ils étaient tous dans l'aveuglement. (29) Après la prière sur l'Elu, N. S. Muḥammad, le choisi d'entre les fils de ʿAdnân; (30) que, sur les musulmans, constamment, pour toujours, soit de moi le salut, à eux, mes parents, à eux, mes voisins!

N. B. La normalisation métrique de certains de ces textes, fort maltraités par les copistes, a pu être poussée plus loin que je n'espérais, durant la correction des épreuves, grâce à l'amitié, aussi attentive qu'informée, de mon collègue Ignace Kratchkovski, de Léningrad; je lui renouvelle ici l'expression de ma gratitude profonde, que je fus heureux de lui apporter là-bas. Je dois également des observations sagaces à M. M. Benhamouda, de Paris. Et M. J.-M. Benabdeljalil m'a fourni plusieurs corrections.

Telle quelle, et sans attendre les leçons de nouveaux manuscrits, découverte toujours possible, en Perse surtout (où feu S. E. Ahmad Badir avait retrouvé et m'a montré, à Téhéran, le *Manṭiq al-asrâr*, original arabe des *Shaṭḥiyât* persanes de Baqlî), cette édition permet, pour la première fois, d'aborder l'étude critique de la poétique hallagienne.

L. M.

E. *INDICES*.

INDEX I.

LISTE DES 43 PIÈCES EXCLUES ICI COMME SUSPECTES.

a. 5 des pièces attribuées par Kalâbâdhî (*Taʿarruf*) à *baʿd al-kubarâ*, et déjà publiées *ap.* E, p. 10*-22*, nos 39, 41, 43, 55, 50).

b. 32 des pièces du *Taqyid* (L = ms. Londres, K = ms. Kazan), dont voici les incipit et les rimes (en suivant leur ordre) :

1° L., 341b, 18 vers (K, 102, v. 6-9, 11, 1-5) :

ان كتابى يدّق عن فرط سقم وضنا ... وعناه

Curieuse «lettre» en *rajaz*, d'un prosaïsme minutieux, et peut-être archaïque : le texte est très altéré.

2° L., 329a, 4 vers :

يا رب انّى اليك مما جنيتُ ... مُنيب

3° L., 331b, 6 vers :

انا الذى نفسه تسوقه عنوةً وقد غُلِقَت

4° L., 342b (et 326a), 4 vers (dont le dernier est le vers 5 de la M. n° 10, *supra*) :

اشار سرّى اليك ... كنتُ انْتَ

Même début pour un tercet en *nûn*, L., 341a.

5° L, 331ᵇ, 3 vers :

وكم تشتكى ضرّ اشتياقك ... بعيدُ

6° L, 324ᵃ, Berl. 41ᵇ: 8 vers (= Bustânî, *Dâ'ira*, s. v° Ḥallâj) :

تدّلل الوجد وجْد ... وجْد

7° L, 341ᵃ, 4 vers[1] :

صافِ صفاتك عند السر ... اذا وَجَدَا

8° L, 326ᵇ, 4 vers (= K, 85) :

شغلتَ قلبى بما لديك ... من فِكْرى

A restituer à Ruwaym ou à Sumnûn.

9° L, 328ᵃ, 4 vers :

سرائر سرى ترجمان الى سرّى

10° L, 329ᵃ, 5 vers :

لو شئتَ كشفت اسرارى باسرارى ... اضمارى

11° L, 329ᵇ, 13 vers :

كتبتُ اليك بفهم الاشاره ولى الأنس فتهتُ نطق العباره

Énigme «alphabétique» intéressante, construite sur les lettres WDHṬ + FṢLH + KH-Ṭ.

12° K, 80, 9 vers :

مَدَدْتُ الى الرحمن من فاقتى خُبْزى ... من نَفسى

13° L, 325ᵃ, 2 vers :

يا جاهلاً مثلك طرق الهدى ... واقِف

(1) Pièce à tendances monistes.

14° L, 326ᵃ, 330ᵇ, 4 vers [1] :

وجودهُ بىَ ووجودى به ... واصِف

15° L, 326ᵇ, 2 vers (= K, 82) :

ما ان ذكرتك ... عند ذِكراك

Déjà citée par Daqqâq (Qush., *Ris.*, 121, et *Laṭ*, in *Qur.*, III, 188), Shaṭṭanawfi (*Bahja*, 226), et Tâdhifi (*Qalâïd*, 131).

16° L, 328ᵃ, 2 vers :

كم حَسْرةٍ فيك لى غصّت مرارتها ... لبلواك

17° L, 328ᵇ, 2 vers :

لم تخلو جوارحى منك وقتا ... هواك

18° K, 79, 4 vers :

ليس سؤلى سواك ... رؤيتى إيّاك

19° K, 81, 3 vers :

كلّ كلّك مشغول ... منك

20° L, 342ᵃ, 6 vers :

انا سقمٌ عليكَ فداوِى مَحْواك

21° L, 331ᵃ, 2 vers :

اذنِ منّى ولا تخافين عذرى ... عذر القليل

22° L, 328ᵇ, 3 vers :

ايا مولاى دعوة تستجيب ... والتسلّى

[1] Pièce à tendances monistes.

23° L, 331ᵃ, 2 vers :

يا ذا الذى ترك السلام مُجَنِّبا ... من سها

24° L, 332ᵃ, 3 vers (cf. P., 431, note) :

لم تُغيره رسوم ولا عهد قديم

25° L, 327ᵃ, 2 vers :

انت فى حال وفى ساعة من دمى ... دمى

26° L, 328ᵇ, 3 vers :

قضى عليه الهوى الّا يذوق كَرى وبات مكتحلا بالم قسم

27° K, 99, 2 vers :

دعوتى فى خلال وابر ... والستقامة

28° L, 333ᵃ, 4 vers :

طُوبى لطرفٍ فاز منك بنظرةٍ او نظرتين

29° L, 328ᵃ, 7 vers (= Jumaylî, p. 7) :

يا مصلى بوصل صِلْني ... بلا تَجَنِّي

30° L, 329ᵃ, 4 vers :

يا حبيبى انت سؤالى قد تراني فى كلّ مكانِ

31° L, 329ᵇ, 6 vers (*ṭawîl*) :

ذكرتُك لا انّى نسيتك ساعةً وايسر ما فى الذكر ذكر اللسان

A restituer à Shiblî (Qush., 110) ou à Sumnûn (Kutubî, *loc. cit.*; Ibn al-Fil, 86).

32° K, 102, 6 vers :

سرورى ان اراك ... مكانى

c. Les 6 pièces du ms. Jumaylî (*Qawl sadîd*) :

33° J, 2, 5 vers :

نَسَمَةٌ من جنابِهِ   اوقفتني بِبَابِهِ

34° J, 9, 3 vers (= K. 77) :

يا عوضي من عوضي ... وحقتي من مَرَضِي

35° J, 9, 5 vers :

لِمَا ذا الّذى لِدَيِ حَلَلَا ...

36° J, 4, 2 vers :

العجزُ يُميتُني والرجاء يُحييني

37° J, 9, 5 vers :

الـــا ذكـــرتُ ربـــي   مع الوحوش والغزلان

38° J, 13, 9 vers :

تَجلّى لى فأحيانِي   بكأس ما له ثانِ

INDEX II.

LISTE DES 137 PIÈCES HALLAGIENNES
REÇUES DANS LA PRÉSENTE ÉDITION.

Section I.

a. 11 *qaṣîda* :

1. *labbaykâ, labbaykâ! . . . ma'nâ'î!*
2. *lil 'ilmi ahl. . . tarâtîbu,*

3. *yâ mawḍiʿal nâẓir . . . khâṭiri.*
4. *sukûtū, thumma ṣamtū . . . ramsu.*
5. *man sârarûhu fa abdâ . . . ghashshâshâ.*
6. *anʿâ ilaykâ nufûsā . . . qidami.*
7. *ashâra laḥẓi biʿayni . . . hammi.*
8. *lam yabqa bayni . . . burhânu.*
9. *ʿajibtu minka wa minnî.*
10. *uqtulûnî, yâ thiqâtî . . . mamâtî !*
11. *yâ ṭâlamâ ghibna . . . qamaru.*

b. 69 *muqaṭṭaʿa :*

1. *wa'ayyu 'l-arḍi . . . samâ'u.*
2. *ilā kam anta . . . lâ tarâhu.*
3. *kânat liqalbî ahwâū . . . ahwâya.*
4. *idhâ dahamatka . . .*
5. *subḥâna man aẓhara . . . al-thâqibi.*
6. *katabtu wa lam aktub . . . kitâbi.*
7. *urîduka, lâ urîduka . . . ʿiqâbi.*
8. *kafâ ḥazanā . . . ghâ'ibu.*
9. *ṭalaʿat shamsū . . . ghurûbi.*
10. *ra'aytu Rabbî . . . qâla : anta !*
11. *lya ḥabibū azûru . . . laḥẓâti.*
12. *sirru 'l-sarâiri maṭwîyu . . . biṭiyyâti.*
13. *jamâ lî buʿdu . . . wâḥidu.*
14. *la talumnî fa 'l-lawm . . . waḥîdu.*
15-16. *qad taṣabbartu . . . fuwâdî* (deux pièces).
17. *ḥaqîqatul-Ḥaqqi mustanîr . . . khabîr.*
18. *anta 'l-muwallihu lî . . . dhikarî.*
19. *mawâjîdu Ḥaqqī . . . akâbiri.*
20. *idhâ balagha 'l-ṣubbu . . . dhikrî.*
21. *ʿaqdul nubuwwati . . . tâmûri.*
22. *li anwâri nûri 'l-dîni . . . asrâru.*
23. *sakanta qalbi wa fîhi . . . 'l-jâru.*
24. *al-ḥubbu ma dâma maktumā . . . ḥaẓari.*
25. *ghibta wamâ ghibta . . . surûrî.*
26. *yâ shamsa ! yâ badra ! . . . wa nâru !*
27. *aḥruf arbaʿa biḥâ hâma . . . wafikrî.*
28-29. *juḥûdî laka taqdîsu* (deux recensions).

30. *ḥawaytu bikulli... fî nafsi.*
31. *wallahi ma ṭala'at... bi anfâsi.*
32. *yâ nasim al-riḥi... illâ 'aṭashâ.*
33. *'ajibtu likulli... arḍi.*
34. *mâ ziltu aṭfûw .. wa'nḥaṭṭu.*
35. *makânukâ min qalbi... mawḍi'u.*
36. *idhâ dhakartuka... awjâ'u.*
37. *nadîmi ghayru manṣûbî... al-ḥayfi.*
38. *ṣayyarani 'l-Ḥaqqu... wathiqa.*
39. *waḥḥidni Wâḥidi... ṭarqu.*
40. *rukûbu 'l-ḥaqîqati... tadiqqu.*
41. *jubilat rûḥuka... fatiq.*
42. *dakhaltu binâsûti... ṣidqi.*
43. *fika ma'nâ yad'û... ilayka.*
44. *hammî bihi... ilayka.*
45. *dunyâ tukhâdi'uni... ḥâlahâ.*
46. *'alayka yâ nafsu... waltakhalli.*
47. *muzijat rûḥuka... zulâli.*
48. *ni'ma 'l-i'ânatu... khilalih.*
49. *thalâthatu aḥrufî... kalâmu.*
50. *tafakkartu fi 'l-adyâni... jammâ.*
51. *yâ lâ'imi fi hawâhu... lam talumi.*
52. *badâ laka sirrû... ẓalâmuhu.*
53. *haykaliyu 'l-jismi... 'alim.*
54. *qalbuka shay'û... ẓulamu.*
55. *ahî! ana, am Anta?... ithnayni!*
56. *a lâ abligh aḥibbâ'i... al-safina.*
57. *ana man ahwâ... badanâ.*
58. *yâ ghâfilâ, lijahâlati... wabayâni.*
59. *khâṭabani 'l-Ḥaqqu... lisâni.*
60. *[kadhâ]' jtabâni... 'arrafani.*
61. *anta bayn al-shaghâfi... ajfâni.*
62. *ḥammalta bilqalb... al-budunu.*
63. *bayânu bayâni 'l-Ḥaqqi... lisânuhu.*
64. *raqibâni minni shâhidâni... tarâni.*
65. *'irja' ilâ 'Llahi... illâ Hu.*
66. *man râmahu bil 'aqli... yalhuw.*
67. *lastu bil tawḥidi... as/huw.*
68. *yâ sirra sirrî, tadiqqu... ḥayy.*
69. *ismû ma' al-khalqi... ma'ânihi.*

c. 7 *yatîma* :

1. *mithâluka fi 'aynî... taghîbu?*
2. *kafartu bidîni 'Llahi... qabîhu.*
3. *faqultu... hya 'l-shamsu... bu'du.*
4. *qad kuntu fi ni'mati... batiri.*
5. *shartu 'l-ma'ârifi... muttali'i.*
6. *dhikruhu dhikrî... illâ ma'â?*
7. *lâ tu'arrid binâ... 'ushshâqi.*

Section II.

A. Pièces empruntées à des poètes antérieurs :

1. *yâ badî al-dilli... muhaji* ('Ibn al-Mu'adhdhal).
2. *tajâsartu... 'l-sabru* (Khali').
3. *dalâlu, yâ habîbi... 'adhâr* (anonyme).
4. *wa badâ lahu... lam'ânuhu* (anonyme).
5. *watâirî tahullu... bi idmâri* (anonyme).
6. *al-nafsu lil shay'i... mutafarri'a* (a. 'Atâhîya).
7. *wamâ wajadtu... lilkadari* (a. 'Atâhîya).
8. *al-ka'su sakhkala... daraku* (a. 'Atâhîya).
9. *talabtu 'l-mustaqarru... mustaqarra* (a. 'Atâhîya).
10. *ta'awwudtu massa.* . *ilâ 'l-sabri* (a. 'Atâhîya).
11. *qulûbu 'l-'ârifîna... nâzirûna* (Tustarî).
12. *al-wajdu yutribu... mafqûdu* (Junayd).
13. *mâ lî jafîta... lâ takhfâ* (Junayd).
14. *qad tahaqqaqtu... lisânî* (Junayd).
15. *kâdat sarâ'iru... 'usammîhi* (Nûrî).
16. *matâ saharat... watamannati* (Sumnûn).
17. *la'in amsaytu... hurri karîmi* (Sumnûn).
18. *arsalta tas'al... wa min hazani* (Sumnûn).

B. Pièces empruntées à des poètes postérieurs :

1. *walaytaka tahlû... ghidâbu* (a. Firâs).
2. *la tas'amanna... nassâhu* (a. N. Sarrâj).
3. *ana Anta... subhânî* (anonyme).

4. *alqâhu fî 'l-yammi... bilmâ'i* ('A. Q. Hamadhânî).
5. *'aqada 'l-khalâiqu... 'aqadûhu* (Ibn 'Arabî).

C. Fragments anonymes anciens (*fî lisân ḥâl al-Ḥallâj*) :

1. *ḥanînu 'l-murîdi... ṭabîbi.*
2. *al-ṣubbu 'irthî... 'ujbu.*
3. *laqad a'jabanî 'l-wajdu... faqdu.*
4. *al-'aynu tubṣiru... naẓari.*
5. *ajraytu fîka dumû'i... 'alayka.*
6. *idhâ hajarta faman lî... aqallî.*
7. *kullu ḥubbî... ḥarâmu.*
8. *ramânî bil ṣudûdi... barânî.*
9. *qaṣṣartu 'aqlî... ḥâriyâ.*
10. *Allâhu ya'lamu... fîhâ.*
11. *lam 'uslimi 'l-nafsa... yuḥyîha.*
12. *naẓarî badwu 'illatî... ḍanâ.*
13. *wa ḥurmati 'l-wuddi... dahru.*
14. *saqawnî waqâlû'... laghannati.*
15. *sakirta min al-ma'nâ... a'jabu.*
16. *kullu balâ'î 'alayya minnî.*
17. *lâḥat 'alâ dikkati 'l-khammâri... anwâru.*
18. *wallâhi law ḥalafa... ḥanathû'.*
19. *mawâjîdu ahli 'l-Ḥaqqi... wajdî.*
20. *lyakun ṣadruka... yurâmu.*
21. *wa mâ shariba... wirdî.*

D. Poèmes d'auteurs récents sur Ḥallâj :

1. *qul li ikhwânî... ḥazanâ* (Muzaffar Sibtî).
2. *abâḥat dami... istaḥallati* ('Izz Maqdisî).
3. *hayhât! ... shabbahûhu* ('Izz Maqdisî).
4. *shahidtu ḥaqîqatî... awânî* (Shushtarî).
5. *arâ ṭâlibâ... 'adanâ* (Shushtarî).
6. *salâmû 'alâ qawmî... ghadâ* (Yâfi'î).
7. *al-khamru dînî... 'idânî* (Ḥurayfish).

INDEX III.

NOMS DES POÈTES CITÉS DANS LE COMMENTAIRE.

INDEX IV.

MÈTRES EMPLOYÉS DANS LES PIÈCES CITÉES D'AL-ḤALLÂJ.

MÉLANGES.

LE BOUDDHISME TANTRIQUE À BALI,

D'APRÈS UNE PUBLICATION RÉCENTE.

Dans un mémoire court, lumineux, riche d'idées, mais qui, rédigé en hollandais, ne saurait atteindre un grand nombre de lecteurs [1]; le Dr F. D. K. Bosch analyse certains textes bouddhiques provenant de Bali et il en tire des enseignements dont les uns ont un caractère général, tandis que les autres intéressent plus spécialement l'archéologie javanaise. Je me propose d'indiquer ici l'importance de ce mémoire pour l'étude du bouddhisme tantrique et d'ajouter quelques remarques aux observations pénétrantes du Dr Bosch.

Les textes considérés sont les suivants : *Sang hyang Nāgabāyusūtra* en sanskrit; *Kalpabuddha* en vieux-javanais; *Sang hyang Kamahāyānikan* en vieux-javanais. M. Bosch insiste sur la parenté des deux premiers et met à part le troisième. On

(1) *Buddhistiche Gegevens uit Balische Handschriften, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, afdeeling Letterkunde, deel, 68, série B, n° 3, p. 43-77.

verra toutefois que le premier texte représente probablement, par rapport au second, une tradition archaïsante.

Ces trois textes énumèrent et décrivent les cinq Tathāgata généralement désignés sous le nom de Dhyānibuddha ou Buddha « de contemplation ». Notons, après M. de La Vallée Poussin, que ce terme, introduit par Hodgson, ne repose sur aucune autre autorité : il ne semble pas qu'on l'ait jamais lu dans un texte sanskrit, chinois ou tibétain [1].

Le tantrisme népalais et celui des textes de Bali présentent au moins deux différences importantes. Les cinq Tathāgata du Népal se succèdent dans le temps; ceux de Bali coexistent dans les cinq régions de l'espace : Vairocana au centre, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha et Amoghasiddha aux quatre points cardinaux. Le théisme népalais superpose un Adibuddha à la série des cinq Tathāgata, tandis que les textes de Bali semblent ignorer Ādibuddha.

M. Bosch établit que le système de Bali s'apparente au tantrisme japonais [2]. En effet, soit qu'ils énumèrent les manifestations terribles (*krodha*) correspondant à chacun des Tathāgata, soit qu'ils placent auprès de ceux-ci un cortège de divinités féminines et masculines, les textes de Bali présentent d'incontestables analogies avec ceux de la secte Shingon. Toutefois, une réserve paraît s'imposer. Si le tantrisme de Bali, sous sa forme la plus évoluée, se place à peu près sur le même plan que le tantrisme japonais, certains indices fournis par le *Nāgabāyusūtra* et qui méritent d'être examinés avec soin, permettent peut-être de discerner un stade antérieur dans le développement des croyances.

Lorsque les textes indonésiens ou japonais représentent au-

(1) *Bouddhisme*, p. 396, n. 2.

(2) Ajouter aux travaux de Smidt utilisés par le Dr Bosch, l'étude fondamentale de M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, *Buddhica*, 1re série, t. III, fasc. 2.

près des Tathāgata des êtres de «colère» (*krodha*) ou des divinités féminines qui sont respectivement des émanations et des parèdres de ces Buddha, il est clair que nous avons affaire à une doctrine dégénérée plus voisine de l'hindouisme que du bouddhisme véritable. Encore faut-il y regarder de près et ne proclamer cette déchéance que si elle ne fait aucun doute.

Dans le *Nāgabāyusūtra*, le Buddha du centre, Vairocana, a pour *krodha* Navabhava. Plus loin, les autres Buddha ont respectivement pour *krodha* Yamamārarāja, Siṃhavāhana, Matthāna (?) et Vatsala. Rien ne prouve absolument que ces *krodha* soient ici des émanations ou des manifestations terribles des Tathāgata.

Dès lors, la question se pose : quelle était la nature de ces êtres mythiques, Navabhava, Yamamārarāja, etc., avant qu'ils ne fussent des *krodha* émanés des Tathāgata? Leurs représentants dans le panthéon Shingon sont Acala Mahākrodharāja, Vajrayakṣa, Kundari, Yamāntaka et Trailokyavijaya. Yamāntaka est aussi nommé Yamamāra, Yamamāri et Yamāri. Il est certainement identique au Yamamārarāja de la série balinaise, tandis que les quatre autres noms sont différents d'une liste à l'autre. Or Yamāntaka est le mieux connu des *krodha;* il est leur chef dans le *Mañjuśrimūlakalpa*. Tout se passe comme si le personnage de Yamāntaka, roi des *krodha*, avait été reproduit à cinq exemplaires pour pouvoir figurer auprès de chacun des Tathāgata. En somme, la question : quelle est la nature des cinq *krodha* : Navabhava, Yamamāra, etc.? revient sans doute à demander quelle était primitivement la nature de Yamāntaka.

Pour un pandit d'aujourd'hui, la signification de ce dernier nom n'est pas douteuse. Yamāntaka signifie «mort de Yama» ou «mort de la Mort». C'est le plus terrible agent de destruction, une sorte de super-Yama et une forme de Śiva. Mais il n'est pas certain que le mot ait toujours été compris

ainsi. Si ancienne qu'elle soit, et malgré qu'elle semble confirmée par des doublets tels que Yamāri[1], l'étymologie « mort de la Mort » n'est pas nécessairement exacte. En effet, Yama, Antaka et Māra sont des noms fréquents du dieu de la mort et deux de ces appellations pouvaient être réunies. Ainsi s'expliqueraient du même coup les composés Yamamāra et Yamāntaka, de même que l'énigmatique Matthāna auquel le Dr Bosch a déjà songé à substituer Manmatha. Ce dernier nom qui désigne le dieu du Désir convient bien à Māra *kāmādhipati*.

Ces observations sont susceptibles d'éclairer un des grands problèmes de l'histoire du Bouddhisme. Māra, qui est un personnage de premier plan dans les Canons du Petit Véhicule, disparaît presque complètement dans les écritures mahâyânistes. Cette éclipse paraîtra moins étrange si l'on admet que Yamāntaka et ses *krodha* sont les substituts de Māra et de son armée.

*
* *

Les textes de Bali sont encore remarquables en ce que les Buddha y sont accompagnés de divinités féminines analogues aux *śakti* de l'hindouïsme. Toutefois, ici encore il importe de ne pas mettre sur le même plan les indications fournies par les divers textes.

a. D'après le *Nāgabāyusūtra*, le Tathāgata central, Vairocana, est entouré de quatre personnages féminins : Sattvavajri, Ratnavajri, Dharmavajri, Karmavajri, tandis que chacun des autres Tathāgata est accompagné de quatre Bodhisattva : Vajrarāja, Vajrarāga, etc., dont les noms comprennent toujours le mot *vajra*° comme premier élément.

[1] Yamāri peut provenir, par haplologie, de Yamamāri, équivalent de Yamamāra. Ces deux derniers noms sont également attestés.

b. Dans le *Kalpabuddha*, les cinq Tathāgata sont encore entourés des mêmes personnages. En outre, chaque Buddha des quatre points cardinaux est accompagné d'une divinité féminine : Locanā, Māmakī, Pāṇḍaravāsinī, Tārā.

c. Les mêmes personnages féminins reparaissent dans le *Sang hyang Kamahāyānikan* qui associe en outre au Buddha central une cinquième *devī* nommée Dhātwīçwarī (p. 13, note).

De *a* à *b* et à *c*, l'évolution est continue. Elle tend à placer auprès de chaque Tathāgata une *devī* qui joue apparemment le rôle des *śakti* de l'hindouïsme. Mais cette tendance ne se réalise parfaitement qu'en *c*. Dans *a*, les Buddha des quatre points cardinaux ne sont pas encore pourvus de *devī* et les quatre personnages qui entourent Vairocana sont probablement des assistantes, au même titre que les Bodhisattva placés auprès des autres Tathāgata.

En d'autres termes, rien n'autorise à parler de *śakti* à propos du *Nāgabāyusūtra*. Au sexe près, Sattvavajrī, Ratnavajrī, etc., ne diffèrent pas des Bodhisattva Vajrarāja, Vajrarāga, etc. Nous devons à M. Foucher une heureuse formule : « Tārā, dit-il, est une sorte de Bodhisattva féminin [1]. » La même remarque peut s'appliquer aux assistantes de Vairocana.

Dès lors, le problème suivant doit retenir notre attention. Si Vairocana, le Buddha du centre, a des assistantes féminines, tandis que les Buddha des quatre points cardinaux ont des assistants masculins, n'est-ce pas l'indice d'une différence de nature entre Vairocana et les autres Tathāgata? S'il existe des Bodhisattva féminins, le Buddha auquel ils sont subordonnés n'a-t-il pas lui même en quelque sorte une nature féminine? Cette conjecture n'est peut-être pas aussi absurde qu'elle peut sembler dès l'abord.

[1] *Iconographie*, I, p. 131.

Dans un texte tibétain[1], Tārā est appelée « la mère de tous les Tathāgata ». Ceci posé, il ne suffit plus de considérer Tārā comme un Bodhisattva féminin. Elle est la clef de voûte de tout un système religieux où elle occupe la même place que la Grande Mère dans le tantrisme brahmanique. Il n'est donc pas impossible que Vairocana, le Buddha central entouré de ses assistantes, soit à Bali l'équivalent de l'Adibuddha népalais dont procèdent les cinq Tathāgata, et le substitut de Tārā, mère de tous les Tathāgata dans certaines formes du tantrisme tibétain. Ceci s'accorderait, dans une certaine mesure, avec le tantrisme Shingon où Vairocana est l'Être suprême d'où procèdent tous les Buddha, Bodhisattva et divinités masculines et féminines.

Le *Suvarṇaprabhāsa*, qui est l'un des neuf traités canoniques du Bouddhisme népalais, est placé sous l'invocation de tous les Buddha et Bodhisattva, ainsi que de la Bhagavatī Prajñāpāramitā. A chacun des points cardinaux siège un Buddha : à l'est Akṣobhyarāja, au sud Ratnaketu, à l'ouest Amitābha, au nord Dundubhisvara[2]. Il semble que, dans cette mythologie, les quatre Buddha célestes soient répartis autour de la Prajñāpāramitā, personnage central. Peut-être aussi faut-il voir des assistantes de cette dernière dans les quatre divinités : Sarasvatī, Śrī, Dṛḍhā et Hārītī[3]. Le panthéon du *Suvarṇaprabhāsa* serait donc comparable à celui du *Nāgabāyusūtra*, mais avec cette différence précisément escomptée, que Vairocana, dans le texte balinais, remplace un personnage féminin : Prajñāpāramitā.

Notre connaissance du tantrisme balinais est encore très

(1) *Kanjur*, éd. Narthang, *Rgyud*, XIV, fasc. 457-480. Cf. M. Lalou, *Iconographie des étoffes peintes dans le Mañjuśrīmūlakalpa*, p. 38, n. 4.

(2) Éd. Bunyu Nanjo et Hokei Idumi, p. 2, stance 4, dans *Eastern Buddhist*, V, 1.

(3) *Ibid.*, p. 1, *in fine*.

imparfaite et nous devons nous borner à indiquer des opinions provisoires. On me permettra cependant de faire observer que, du point de vue où je me suis placé, on aperçoit bien l'enchaînement et la progression des croyances.

Au premier stade (*Nāgabāyusūtra*), Vairocana, l'Être suprême, placé au centre de l'univers est le substitut de la Déesse mère. A ce titre, il est entouré de quatre assistantes, tandis que les Buddha des points cardinaux ont un entourage masculin.

Au second stade (*Kalpabuddha*), chacun des quatre Buddha issus de l'Être suprême se double d'une compagne : Locanā, Māmakī, Pāṇḍaravāsinī, Tārā.

Au troisième stade, celui qui s'accorde le mieux avec le tantrisme Shingon, Vairocana est devenu le dieu dont émanent tous les autres êtres : Buddha, Bodhisattva, Krodha et autres divinités. Rien ne s'oppose plus à ce que Vairocana se voit également attribuer une parèdre. Dhātwīçwarī complète alors la série des cinq *devī*.

Les analogies que présentent le tantrisme balinais et celui de la secte Shingon ne doivent pas nous empêcher de voir les rapports entre ces systèmes pris ensemble et les croyances indiennes et tibétaines.

La *Sādhanamālā*[1] décrit un *maṇḍala* où siège au centre Mañjughoṣa portant dans sa coiffure Akṣobhya. Aux quatre points cardinaux, en commençant par l'Est, sont les quatre Buddha : Vairocana, Ratnasambhava, Amitābha et Amoghasiddha. Aux points collatéraux, à commencer par le Sud-Est, sont les quatre déesses : Locanā, Māmakī, Pāṇḍarā, Tārā. Ce sont les mêmes divinités qu'à Bali, bien que l'emplacement respectif des cinq Buddha et des quatre déesses soit différent. L'espace autour du centre est divisé en huit zones auxquelles

[1] Foucher, *Iconographie*, II, p. 41.

président alternativement quatre Buddha et quatre déesses. Nous sommes donc à peu près sur le même plan qu'au second stade de Bali, tel que je viens de le définir d'après le *Kalpa-buddha*.

L'iconographie de l'Inde connaît cinq aspects principaux de Tārā dont chacun est d'une couleur déterminée[1]. Les Tathāgata des cinq régions sont également en relation avec une couleur particulière. L'Inde a donc cinq Tāra correspondant aux cinq régions et aux cinq Tathāgata. Au Tibet également, à chacun des cinq Buddha correspond un aspect de Tārā avec uue couleur rituelle :

Buddha.	Tārā.	Couleur.
1. Akṣobhya	Locanā	bleu
2. Ratnasambhava	Māmakī	jaune
3. Vairocana	Vajradhātvīśvarī	blanc
4. Amitābha	Pāṇḍarā	rose
5. Amoghasiddha	Tārā	vert[2]

Ce tableau s'accorde avec le troisième stade du tantrisme balinais. Il permet même de compléter le nom d'une des déesses écourté dans le *Sang hyang Kamahāyānikan* : Dhātviśvarī est probablement une abréviation de Vajradhātvīśvarī.

Dès lors se pose un nouveau problème. On a déjà noté la récurrence de l'élément *vajra/vajrī* dans les noms de dieux et de déesses des textes balinais. Il semble que nos cinq Tathāgata président aux cinq subdivisions du monde du Vajra dont Vajradhātvīśvarī est la souveraine suprême. Dans le *Mañjuśrī-mūlakalpa*, les Vidyārāja du Foudre (*vajra*) s'opposent à ceux du Lotus (*abja*) et, dans le tantrisme Shingon, le Vajradhātu s'oppose au Garbhadhātu. Ces deux conceptions sont paral-

[1] Foucher, *ibid.*, I, p. 130.
[2] Roerich, *Tibetan paintings*, p. 66.

lèles, car, dans le vocabulaire tantrique, *garbha* est l'équivalent de « lotus ». On voudrait savoir à quel univers s'oppose le Vajradhātu dans la cosmologie balinaise. Souhaitons que les recherches si heureusement amorcées du Dr Bosch satisfassent bientôt notre curiosité.

*
* *

Malgré bien des lacunes, on entrevoit en somme une évolution générale du tantrisme. Il ne semble pas qu'il y ait avantage à insister dès à présent sur des différences locales dont nous ne pouvons encore mesurer l'amplitude ni préciser la répartition. A Bali, comme dans d'autres systèmes tantriques, Tārā paraît avoir joué, sous des noms divers, un rôle prépondérant. Conçue d'abord comme l'unique mère des Tathāgata, elle se serait ensuite multipliée à l'exemple de Yamāntaka[1], et les cinq Tārā seraient finalement devenues les parèdres des cinq Buddha à l'imitation des *śakti* de l'hindouïsme.

Jean Przyluski.

(1) Cf. Tārā montée sur les quatre Māra, dans Foucher, *Iconographie*, II, p. 16, 20 et 78. Ce fait notable est de nature à prouver que, dans l'évolution du tantrisme, la multiplication des Māra a précédé celle des Tārā et que Māra est encore présent dans le panthéon tantrique.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE GÉNÉRALE EXTRAORDINAIRE DU 14 NOVEMBRE 1930.

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. Sylvain Lévi, président.

Étaient présents :

M[lles] Lalou, Schnurrenberger, MM. Bacot, Basmadjian, Bloch, Bouvat, A.-M. Boyer, P. Boyer, Cabaton, Cohen, Demiéville, Eisler, Fadde-gon, Favre, Ferrand, Grenard, I. Lévy, Lourette, Luce, Meillet, Minorsky, Nau, Nikitine, Pelliot, des Rotours, Riza Nour, Sidersky, Stern, Tchang, Virolleaud, *membres;* Benveniste, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance générale du 12 juin 1929 est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

M[me] de Coral, présentée par MM. Goloubew et Grousset;
M[lle] de Manneville, présentée par MM. Goloubew et Stern;
MM. Alphandéry, présenté par MM. Sylvain Lévi et Grousset;
K. S. Tchang, présenté par MM. Masson-Oursel et Bouvat;
K. Wou, présenté par MM. Pelliot et Bouvat.

M. Meillet donne lecture du rapport des censeurs qui est adopté.

M. le Président propose, au nom de la Commission du *Journal* : 1° que la cotisation soit portée, pour tous les membres sans distinction, à 80 francs (chiffre augmenté des frais de port); 2° que la cotisation à vie ne comprenne que deux échelons : 1.600 francs normalement, et 1.200 francs à partir de 50 ans, avec faculté de rachat en quatre annuités. Les deux propositions sont adoptées.

La Commission du *Journal* est réélue à l'unanimité.

M. le Président fait part des vifs regrets que cause à la Société la mort de nos confrères, MM. Mayer-Lambert et Oltramare.

Ouvrages offerts à la Société : *Antiquités orientales du Louvre*, II, par M. CONTENAU; *Chandogya-Upanishad*, par M. S. LÉVI, et plusieurs articles de littérature syriaque par M. R. NAU.

M. PELLIOT expose d'abord que, dans un document sace publié par M. STEN KONOW, il a pu retrouver plusieurs noms de lieux de la région de Turfan : Panjkanθ, P'ing-lo, Sa-po, Urumči.

Il analyse d'autre part l'édition de Guillaume de Rubrouck que vient de donner le P. VAN WEYNGART, et montre par quelques exemples comment on peut en améliorer le texte.

M. S. LÉVI signale à la Société que la mission HACKIN a retrouvé en Afghanistan de menus débris de manuscrits, et en montre un spécimen (fragment d'un texte sanskrit bouddhique). Une étude patiente de ces petits fragments en décélera peut-être l'origine.

La séance est levée à six heures et demie.

SÉANCE DU 12 DÉCEMBRE 1930.

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. Sylvain LÉVI, président.

Étaient présents :

Mlle LALOU; MM. BASMADJIAN, BOUVAT, DEMIÉVILLE, EISLER, FADDEGON, FERRAND, FÉVRIER, GRENARD, GROUSSET, HAKAMAT, LOURETTE, MACLER, MEILLET, MINORSKY, MORET, NAU, NIKITINE, PELLIOT, PRZYLUSKI, DES ROTOURS, SIDERSKY, STERN, TOPTCHIBACHY, VOSY-BOURBON, VIROLLEAUD, WEILL, *membres;* BENVENISTE, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 9 mai 1930 est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

Mlles ROTTEN, présentée par MM. DUSSAUD et CONTENAU;
TUBINI, présentée par MM. MASSON-OURSEL et S. LÉVI;
Miss Dora EDWARDS, présentée par MM. PELLIOT et LUCE.
MM. HAKAMAT, présenté par MM. GODART et S. LÉVI;
OSTROM, présenté par MM. FOUCHER et S. LÉVI;
SUKRAVARNA, présenté par MM. GOLOUBEW et S. LÉVI;
CHRÉTIENNE, présenté par MM. PELLIOT et MESTRE;
ITANG HSIU, présenté par MM. GRANET et MESTRE;

Ouvrages offerts à la Société : MOGHADAM, *Les Mannes de Perse*, par M. FADDEGON. — DASGUPTA, *Yoga Philosophy*.

M. VIROLLEAUD communique le résultat de ses recherches sur l'écriture cunéiforme des tablettes de Ras-Shamra et annonce que, grâce aux documents de même nature trouvés dans le même site en avril-mai 1930, il a pu en opérer le déchiffrement. Les tentatives de MM. BAUER et DHORME n'avaient conduit qu'à des résultats partiellement exacts. M. VIROLLEAUD a donc pu établir que la langue de ces tablettes était le phénicien du Nord. Les nouveaux textes, qui fournissent environ 1.300 lignes de lecture suivie, nous révèlent un poème religieux et une mythologie entièrement inédite. L'alphabet comprend vingt-huit lettres dont trois *aleph* pour *a*, *e*, *i*, deux *heth*, des signes distincts pour *p* et *f*, pour *s* et *š*. Ceci doit faire poser sur des bases nouvelles le problème de l'écriture phénicienne. Sans que l'on puisse encore démêler les rapports de ce cunéiforme avec celui des Accadiens, d'une part, avec l'écriture phénicienne de l'autre, on assiste au cours du IIe millénaire av. J.-C., en Syrie, à des tentatives très diverses pour fixer une notation exacte et simple de la langue.

M. MEILLET souligne la haute importance de ce déchiffrement et émet quelques vues sur les relations des deux alphabets distincts qui ont servi en Phénicie.

Observations de MM. S. LÉVI, FÉVRIER, MARÇAIS, BENVENISTE, SIDERSKY.

M. GROUSSET donne des nouvelles de la Mission HACKIN et signale l'entrée au Musée Guimet de fragments indiens en écritures variées, et de manuscrits persans.

La séance est levée à 6 heures et demie.

COMPTES RENDUS.

Louis Halphen. *Les Barbares, des grandes invasions aux conquêtes turques du XIe siècle*, 2e édition revue et augmentée (t. V de *Peuples et civilisations*, histoire générale publiée sous la direction de Louis Halphen et Philippe Sagnac). — Paris, Librairie Félix Alcan, 1930; in-8°, 437 pages, avec 2 cartes pour servir à l'étude des grandes invasions.

Ce volume est divisé en deux livres : livre I : les conquêtes barbares depuis l'entrée des Huns en Europe jusqu'au milieu du VIIIe siècle (le monde barbare vers le milieu du IVe siècle, la prise de possession des provinces romaines, l'empire des Huns, l'Occident aux mains des Barbares, les États et la société germanique au début du VIe siècle, le royaume austrogothique, la revanche de Rome : Justinien, le retour offensif des Barbares et la lutte pour la sauvegarde de l'Empire en Orient, l'islām et la formation de l'État arabe jusqu'à la mort de Mahomet, la conquête arabe, l'État arabe sous les premiers califes (632-750), l'Orient byzantin au lendemain de la conquête arabe, l'Occident chrétien au milieu du VIIIe siècle); livre II : les nouveaux Empires et les Barbares (l'Empire des Abbassides et la civilisation musulmane au IXe siècle, l'Empire de Charlemagne, la renaissance de la civilisation antique en Occident, la dislocation de l'empire carolingien, l'expansion scandinave aux IXe et Xe siècles, la fondation de l'Empire bulgare, l'établissement des Hongrois, Otton le Grand et la restauration de l'Empire d'Occident, le redressement de l'empire byzantin [963-1025], l'anarchie dans le monde de l'islām, la ruée turque).

Suivent une conclusion de quatre pages (p. 389-392), un supplément bibliographique des ouvrages et articles parus depuis octobre 1926 (p. 393-399), un index détaillé (p. 401-432) et une table des matières également détaillée (p. 433-437).

M. H. a résumé dans ce volume sept siècles d'histoire. Il a dû rechercher et réunir des documents nombreux, quelquefois peu accessibles, et en faire la synthèse. Ce livre, qui en est déjà à sa deuxième édition,

est un guide bien informé et sûr pour une des périodes les plus embrouillées de l'histoire du monde, où interviennent constamment les protagonistes les moins attendus, qu'il s'agisse d'Asiatiques ou d'Européens du Nord : «Jamais on n'avait vu encore, jamais on ne devait revoir un pareil brassage de peuples, à la fois en Asie, en Europe, en Afrique» (p. 389). M. H. a sans doute raison de contester l'exactitude de la théorie de M. Henri Pirenne (p. 390); sans doute encore, les livres arabes ont permis aux Latins des XII° et XIII° siècles «de renouer avec la tradition de la science et la pensée grecques» (p. 391); mais il y a lieu de rappeler que les traducteurs en arabe des textes grecs étaient des chrétiens syriens à la solde de califes abbassides; si ces derniers ont droit à notre gratitude, nous ne devons pas oublier que seuls les chrétiens syriens savaient le grec et ont pu leur être utiles. Il y a lieu de rappeler aussi que les «juiveries» du midi de la France et de l'Espagne ont joué un rôle de premier plan en traduisant de l'arabe en latin, pendant les derniers siècles du moyen âge, les textes grecs passés en arabe.

On ne peut que recommander ce livre et remercier M. H. de l'avoir écrit. Sous ce format et en quatre cents pages rien d'essentiel n'a été omis.

Quelques rectifications et corrections pour une nouvelle édition :

P. 11, 12 et 107 : lire *Yue-tche*, au lieu de *Youe-tche*, l'*u* de l'habituelle transcription française est ici en fonction d'*u* français;

P. 121, l. 3 *infra* : supprimer la mention de la traduction du Ḳorān par E. Montet; elle n'a aucune valeur;

P. 126, l. 12 : lire *madinat an-nabi*, le *t* est tombé au tirage;

P. 247, l. 18 : en transcription française *Kouen-louen*, qui se prononce *Kun-lun;*

P. 151, n. 1 : une traduction anglaise avec index de *Das arabische Reich und sein Sturz*, par Miss Margaret Graham Weir, a été publiée en 1927 par l'Université de Calcutta;

P. 169, l. 2 : lire *Yazid*, comme deux lignes plus loin;

P. 170, note : on a imprimé «fille du *Problème*» au lieu de «fille du *Prophète*»;

P. 274, l. 12 et 13 du bas : *Barmek* est bien, mais il faudrait logiquement *Barmékides* au lieu de *Barmécides*. Même remarque pour *Seldjouk* (p. 383) et *Seldjoucides* (p. 383-387);

P. 218, l. 16 : au lieu de *Abou Ichac al-Motasim*, lire *Abū Isḥāḳ Muḥammad al-Mo'tasim billah;*

P. 245, l. 11-13 : supprimer la ligne 12, qui a été imprimée deux fois;

P. 372, l. 12 : au lieu de *du grand Ibn Abi*, lire *du grand Ibn Abī 'Amir, dit al-manṣūr...*;

P. 378, fin du premier paragraphe : au lieu de *amir al-oumara*, lire *amir al-omarā* comme au bas de la page précédente.

Gabriel Ferrand.

Ivan Stchoukine. *Les miniatures indiennes de l'époque des Grands Mogols au Musée du Louvre.* — Paris, librairie Ernest Leroux, 1929; pet. in-4°, 106 pages, avec 160 reproductions de peintures et dessins.

— *La peinture indienne à l'époque des Grands Mogols.* — Paris, librairie Ernest Leroux, 1929; gr. in-4°, 214 pages, avec 99 planches de peintures et 31 planches de dessins.

La collection des peintures indiennes de l'époque des grands Mogols du musée du Louvre est récente et ne date que du Premier Empire. On ne possède aucun renseignement sur les origines de cette collection (p. 3). M. S. a soigneusement décrit tous ces dessins et peintures et nous en possédons enfin, grâce à lui, une description détaillée, répartie en 160 numéros. Ce petit volume contient en outre une bibliographie des ouvrages cités, manuscrits et imprimés, un index, une table de concordance du numérotage de ce livre avec celui du Louvre, une table des gravures et une table des matières, où peintures et dessins sont classés chronologiquement (époque d'Akbar, de Jahāngir, de Šāh Jahān et d'Awrangzeb, XVIIIe siècle).

Une courte introduction de *La peinture indienne* rappelle les travaux antérieurs de Havell, Vincent Smith, du docteur F. R. Martin, de Laurence Binyon écrit en collaboration avec Sir Thomas Arnold, de Percy Brown, du Dr Hermann Goetz, de M. Ernst Diez, de T. H. Hendley, de A. Coomaraswamy, etc. (p. 1-5). Suivent 175 pages consacrées à la peinture elle-même, ainsi réparties : 1re partie : les origines de la peinture indienne (antiquité et moyen âge; l'empire mogol : période de formation et d'organisation, apogée et décadence, la technique de la peinture hindoue); 2e partie : les éléments de la peinture indienne (la nature, les animaux, l'homme); 3e partie : les lois des ensembles dans la peinture indienne (la composition et la couleur); conclusion (coup d'œil d'ensemble sur l'évolution de la peinture indienne. Les principes fondamentaux des arts de la Perse, de l'Occident et de l'Inde. Le rapport entre les diverses écoles indiennes. Art profane ou sacré? L'unité morphologique de la peinture indienne).

«L'étude de la peinture indienne à l'époque des grands Mogols est récente : elle date à peine d'un quart de siècle» (p. 1). Le premier travail cité dans l'introduction est en effet daté de 1908 (p. 1). Après avoir rappelé que les sources de l'art indien ont disparu en majeure partie, l'auteur constate que la peinture a le plus souffert des ravages du temps : il ne reste actuellement que des fragments de la peinture indienne antérieure au XVIe siècle. Sans doute, les invasions des Barbares et peut-être plus encore la fureur des iconoclastes ont une lourde part de responsabilité, mais le grand coupable est le climat de l'Inde, auquel la peinture ne résiste pas.

Les légendes historiques nous ont conservé le souvenir de nombreux tableaux ou décorations dont il n'y a pas lieu de mettre en doute l'existence (p. 10), mais il ne nous en reste qu'une description littéraire plus ou moins fidèle. La peinture a été pratiquée à haute époque et, au témoignage de Kālidāsa, elle fut cultivée par des princes (p. 11) qui ne furent pas seulement des mécènes. Le caractère essentiellement profane et souvent érotique des sujets de tableaux en fit interdire la vue aux moines bouddhiques. L'origine laïque de la peinture indienne est ainsi nettement affirmée.

L'intérêt qu'elle suscita était général (p. 14). La critique exige du peintre que sa composition ressemble à ce que l'on voit dans la nature, «le but principal de la peinture étant de créer des images exactes» (p. 15, cf. également p. 16).

Après avoir rappelé ces témoignages littéraires, l'auteur passe aux fresques anciennes qui sont venues jusqu'à nous : celles de la grotte de Jogīmārā en Orissa, les fresques fameuses d'Ajaṇṭā, celles de Sigiriya à Ceylan et à Bagh du Mālwā, de Sitannavāsal près de Pudukoṭṭai d'Elūrā (p. 19-20 et suiv.).

Sous les Timourides, Humāyūn avait été séduit par l'art persan pendant le court séjour qu'il fit en Perse; mais ce fut surtout son fils qui favorisa les peintres quand il fut monté sur le trône. Le grand Akbar, qui est un des souverains les plus remarquables, sinon le plus remarquable, de l'Inde, avait une prédilection particulière pour la peinture, et, dit son historiographe Abū'l-Fazl, il l'encouragea de toute manière (p. 31). Il avait en particulière estime le portrait et l'enluminure des manuscrits (p. 34). On sait qu'il ne tint aucun compte de l'hostilité que témoignèrent les Mogols, Turks et Afghans musulmans de son entourage à la reproduction de tout ce qui a vie et surtout de la figure humaine, qui est proscrite par le Ḳorān (p. 35). Sous le règne suivant de l'empereur Jahāngīr, les peintres furent encore à l'honneur; on ap-

préciait même les peintures européennes, dont un grand nombre furent introduites à la cour et y obtinrent beaucoup de succès (p. 41 et suiv.).

Šāh Jahān, le fils et successeur de Jahāngīr, moins enthousiaste que son père, ne se refusa pas à protéger la peinture (p. 51). Le fils et successeur de celui-ci, Awrangzeb, se montra musulman fanatique et le train de la cour de Delhi devint austère : il se montra défavorable à l'art, tout en conservant cependant des peintres attachés à la cour (p. 54). Au XVIIIe siècle, après le démembrement de l'empire du Grand Mogol, une école de peinture continue à exister à Delhi, mais les peintres émigrent alors dans les états vassaux, où ils transportent les modes et goûts de l'ancienne cour impériale (p. 59 et suiv.). La première partie du livre se termine par un court chapitre où il est traité de la technique (couleurs, tissus, planches et papiers, pinceaux) et nous en indique l'essentiel (p. 65-67).

Comment les peintres de l'Inde comprenaient-ils la représentation de la nature? Quelques figures nous donnent une reproduction des nuages, rivières, montagnes et arbres qu'ils ont peints. «Un homme peut être plus grand que les éléphants, les arbres et les palais qui se trouvent dans son voisinage. Les princes et les saints seront toujours plus grands que les serviteurs et les pénitents. Nous sommes en présence d'une *perspective hiérarchique*» (p. 73). Le même fait se reproduit en Abyssinie, où un tableau, représentant un éléphant et l'empereur Ménélik II, montrait celui-ci beaucoup plus grand que l'énorme bête, parce que le souverain, qui était de taille moyenne, devait être peint plus grand que son entourage, pour la même raison de *perspective hiérarchique*. Je passe sur les miniaturistes paysagistes et animaliers et sur la représentation de l'homme et de la femme pour ne pas allonger indéfiniment ce compte rendu. Suivent un important chapitre sur la composition et la couleur, et la conclusion de ce travail. Le volume se termine par une bibliographie (p. 177-193), un index détaillé (p. 195-202), une table des gravures et dessins divisés par écoles (p. 203-210), et une table des matières également détaillée (p. 211-214).

Je pense avoir résumé ce livre de façon à donner envie de le lire. C'est un travail de première importance dont on ne saurait dire trop de bien. *La peinture indienne* et *Les miniatures indiennes*, thèses pour le doctorat ès lettres, ont valu à l'auteur, lors de la soutenance, les félicitations sans réserve du jury. On ne peut que les renouveler ici et souhaiter à ce beau travail tout le succès qu'il mérite.

Gabriel FERRAND.

Pierre MONTET. *Byblos et l'Égypte*, quatre campagnes de fouilles à Gebeil, 1921-1922-1923-1924. — Paris, librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928; gr. in-4° de 317 pages, avec 122 figures, et un atlas gr. in-4° de 167 planches.

M. Montet rappelle dans l'introduction la *Mission en Phénicie* de son grand prédécesseur Renan, et le remarquable commentaire qu'écrivit l'égyptologue Em. de Rougé pour cette publication; la mention de Byblos dans des textes égyptiens, dont une inscription contemporaine de la VI° dynastie est sans doute l'une des plus anciennes (il y est question d'un voyage effectué onze fois à Byblos et à Pount), sous les formes *Kbn*, variante *Kpn*. Après la rectification de Gardiner à la première lecture de Sethe, le savant allemand reconnut le nom de Byblos dans un passage du papyrus de Leyde, d'où il résultait que les gens de Gebeil livraient aux Égyptiens des navires de mer et les arbres *ách*, identifiés avec certitude par M. Loret au sapin de Cilicie, pin maritime ou pin sylvestre. L'heureuse circonstance d'une mission en Syrie dont M. Paul Huvelin fut chargé en 1919, mission dont fit partie M. M., permit à celui-ci de se rendre compte de l'importance certaine des fouilles à effectuer à Gebeil. Sur la proposition de Clermont-Ganneau, l'Académie des Inscriptions vota les sommes nécessaires pour qu'un égyptologue en fût chargé, et M. M. put ainsi commencer sa première campagne de fouilles en 1921. Cette campagne fut suivie de trois autres, toutes également fructueuses. L'auteur nous en donne les résultats dans le présent volume.

Il est divisé en deux parties : I. les sanctuaires; II. Les tombeaux.

Le premier des sanctuaires étudiés est le temple égyptien (p. 29-44) avec son bas-relief à deux tableaux et l'inscription «[Roi] aimé d'Hathor, seigneur de Byblos (*Kbn*)», le fragment d'un bas-relief égyptien dit «bas-relief Renan», la statue de la déesse (mutilée), un fragment d'une statue d'albâtre avec inscription mutilée et d'une statue de marbre, et la stèle portant une inscription phénicienne au nom du roi Yehavmelek.

Dans le temple syrien (p. 45-125) ont été trouvés : un groupe de trois personnages, en granit gris; des fragments d'une stèle de Ramsès II, en calcaire blanc du pays; des fragments d'une statue d'Osarkon Ier portant une inscription phénicienne au nom d'Eliba'al, roi de Byblos, en grès rougeâtre du Mokattam; le siège d'une statue de Chechanq Ier portant une inscription phénicienne au nom d'Abiba'al, roi Byblos; et la statuette d'un prêtre d'Hathor, en calcaire.

Les dépôts de fondation du temple ont livré les objets suivants : un

cylindre en pierre à légende hiéroglyphique; un fragment d'une coupe au nom de Mycérinus avec des hiéroglyphes finement gravés au trait; 11 fragments d'un vase au nom de Pépi Ier; un fragment d'un vase cylindrique en albâtre au nom du même roi: deux fragments de disques d'offrandes en albâtre, également au nom du même roi; un fragment d'un vase d'albâtre de la VIe dynastie; cinq fragments d'un vase en forme de singe au nom de Pépi II; un fragment d'un vase de même forme de la VIe dynastie; autre vase en forme de singe; statuette de même forme au nom de Pépi II: fragments de vases d'albâtre avec quelques hiéroglyphes; des vases sans inscription; des statuettes (femme nue, un homme debout); des fragments de statuettes; une statuette d'enfant en bronze doré; une statuette en bronze doré représentant un personnage debout; plusieurs autres statuettes en bronze masculines et féminines. Suivent des statuettes de différents animaux, des plaquettes d'ivoire à sujets variés; des objets de parure, scarabées, pendeloques; des arbres, instruments, meubles et des offrandes alimentaires. Sont étudiés ensuite : la jarre, les cachets et cylindres, d'autres statuettes, d'autres objets de parure et des récipients. Les objets précédents recueillis dans le temple syrien, après avoir été soigneusement décrits, sont étudiés ensuite dans un très important chapitre intitulé : date et origine des dépôts de fondation (p. 127-139).

La deuxième partie, consacrée aux tombeaux, mentionne d'abord les tombeaux contemporains de la XIIe dynastie, dont il est fait une minutieuse description (tombeaux I et II, et III et IV) avec croquis explicatifs. Le mobilier funéraire de ces quatre tombeaux est représenté par : des cadeaux pharaoniques (vase en obsidienne serti d'or au nom d'Amenemhat III, un coffret d'obsidienne serti d'or au nom d'Amenemhat IV, des vases d'albâtre et un vase en pierre grise), des objets de parure (miroirs d'argent, un pectoral en or avec sa chaîne, un pendentif en cloisonné au nom du roi Ypchemouabi, un pectoral en or ciselé, un pectoral en or repoussé et deux fragments d'un second, un collier en perles d'améthyste, une amulette en forme de cœur, cinq perles en or, des bracelets en or; une bague, or et améthyste; un ruban d'or, mince; deux uraeus, une paire de sandales en argent et des fragments d'une autre paire), des armes et instruments (harpè de bronze et d'or, harpè du roi Ypchemouabi, harpè en bronze; couteau en argent, nielle et or; trois tridents en bronze, d'autres tridents, une douille en or, des disques d'or, etc.), des récipients (vase d'argent en forme de théière, une autre pièce avec couvercle, fragment de vase d'argent décoré de spirales; des tasses, assiettes en argent, or et bronze, etc.).

Le groupe des tombeaux VI, VII, VIII et IX a livré un mobilier varié. Le chapitre IV est consacré à la tombe d'Ahiram (tombeau V), dont le mobilier funéraire est décrit en détail. Le court chapitre suivant est consacré aux tombeaux archaïques, dont un a été visité en 1922 par M. Virolleaud, qui en retira un certain nombre d'objets dont la liste est donnée.

Trois modestes tombes de particuliers ont été également visitées, et un mobilier funéraire en a été retiré.

Quelques objets ont été trouvés hors du temple et des tombeaux, notamment un fragment de bas-relief du temps de Thoutmès III, un fragment de stèle égyptienne contenant des textes magiques, etc.

Dans sa conclusion, M. M. indique l'étendue de l'antique Byblos, son territoire, et nous renseigne sur les relations de Byblos avec l'Égypte et d'autres peuples jusqu'à la fin de l'Ancien Empire. Les premiers Giblites ont creusé des tombes avant même la Ire dynastie sur la colline où devait se fixer la cité (p. 271). L'Égypte apparaît dès le commencement des temps historiques. Les dynasties représentées à Byblos sont la IVe, la Ve, surtout la VIe avec les Pépi. «En somme, pendant tout l'Ancien Empire et même sous les trois premières dynasties, les expéditions égyptiennes à Byblos se succédèrent sans arrêt» (p. 272).

Interrompues après la VIe dynastie, les relations avec l'Égypte reprennent au Moyen Empire; mais, contre toute attente, les Pharaons du Nouvel Empire n'ont laissé que peu de traces à Byblos (p. 279).

Les Égyptiens se sont rendus à Byblos pendant plus de deux millénaires. «La civilisation giblite est fille de l'Égypte» (p. 287). Aussi les dieux de Byblos pénétrèrent-ils en Égypte et les croyances égyptiennes à Byblos. L'influence de l'Égypte s'est également exercée sur l'art indigène (p. 291).

La découverte du sarcophage d'Ahiram, qui porte la plus ancienne inscription alphabétique connue (p. 228-238), est considérée, au jugement du plus grand nombre, comme la nouveauté la plus importante (p. 194); mais, à mon avis, les inscriptions hiéroglyphiques ne sont pas moins importantes : ceci vaut cela, et ces documents sont également précieux pour l'histoire ancienne. «C'est un fait que nous n'aurions pas soupçonné [que la civilisation syrienne ait été capable d'exercer une influence sur l'art et l'industrie de l'Égypte], si Byblos ne nous avait conservé une aussi imposante collection d'objets originaux, datés pour la première fois avec précision, des trois grandes

périodes de l'histoire pharaonique, Ancien, Moyen et Nouvel Empires» (p. 294).

A propos de l'inscription d'Ahiram, M. M. n'a pas manqué de traiter la question de l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien (p. 294 et suiv.), en rappelant les travaux antérieurs de Champollion, de de Rougé, Gardiner et Sethe. Et voici sa conclusion : «En résumé, la thèse d'Ém. de Rougé, pourvu qu'on applique avec plus de rigueur qu'il n'a fait lui-même les principes qu'il avait fixés, se défend non seulement par tout ce que nous savons aujourd'hui des relations entre Byblos et l'Égypte, mais par la comparaison minutieuse des signes phéniciens les plus anciens que nous connaissions avec les signes alphabétiques de l'écriture hiératique. Si les fouilles qui se poursuivent à Byblos ramènent au jour une inscription plus ancienne que celle d'Ahiram, et si l'écart entre le phénicien et l'hiératique se trouve encore diminué, il faudra bien tenir pour démontré que l'alphabet phénicien est venu d'Égypte, comme tant d'autres éléments de la civilisation giblite. Cela valait bien quelques navires et quelques pièces de bois» (p. 304-305). On ne saurait mieux dire.

Le résultat des fouilles consigné dans ce livre fait le plus grand honneur à l'éminent égyptologue qui l'a signé. *Byblos et l'Égypte* marque une date dans le développement de nos connaissances, dont la Syrie et l'Égypte anciennes sont les bénéficiaires immédiats, et l'histoire générale de la Méditerranée occidentale devra montrer de la gratitude au découvreur de ces merveilles[1].

Gabriel Ferrand.

Sir E. Denison Ross. *An arabic history of Gujarat : Zafar ul-wālih bi Muzaffar wa ālih* by ʿAbdallāh Muḥammad bin ʿOmar al-Makkī, al-Āṣafī, Ulughānī, connu sous le nom de Ḥājjī ad-Dabīr; texte arabe d'après le ma-

[1] Le tome XI de *Syria* (fascicule I, p. 1-10) contient un important article de M. Maurice Dunand intitulé : *Nouvelle inscription découverte à Byblos*. Il s'agit d'une stèle en calcaire blanc mesurant 0 m. 67 de long, 0 m. 60 de haut, avec une épaisseur moyenne de 0 m. 20. La stèle porte une inscription de 10 lignes portant 123 caractères d'un alphabet inconnu, où se trouvent des signes dont un certain nombre sont à rapprocher du phénicien, d'autres des signes hiéroglyphiques, le plus souvent sous leur forme hiératique. C'est peut-être la graphie intermédiaire qui a abouti de l'hiéroglyphe à l'alphabet phénicien (p. 9-10). D'après M. Dunand, nous aurions là un texte antérieur à l'inscription d'Ahiram.

nuscrit autographe de l'auteur, t. III (*The indian texts series*, III). — Londres, John Murray, 1928; in-8°, cxv + 40 + 215 pages de texte arabe.

Le texte arabe, qui est à pagination continue, a été publié ainsi : t. I, p. 1-390; t. II, p. 391-852; t. III, p. 853-1067[1] et s'étend dans le temps de l'année 853/1449 à l'année 965/1558. Le regretté René Basset a fait un compte rendu succinct des deux premiers volumes ici même (janvier-mars 1923, p. 142-144), en notant les digressions auxquelles se livre l'auteur. La plus importante et aussi la plus inattendue est celle du tome II, p. 584-591, qui rapporte l'histoire du commencement des guerres d'Aḥmad Grañ en Abyssinie[2].

Le présent volume contient les sujets suivants : de p. 853 du texte à 912, l'histoire des Tuġluḳides qui ont régné de 720/1320 à 815/1412 et le court règne de Dawlat Ḫān (815 à 817 = 1412 à 1414): de p. 912 à 921, l'histoire des «Sayyids» qui ne prirent le titre ni de *sulṭān* ni celui de *padišāh*, mais seulement celui de *rāyāt-i-a'lā*. Le premier roi fut Ḫiẓr Ḫān, fils de Sayyid Mardān; le second, Mu'izz ud dīn Mubārak Šāh, fils de Ḫiẓr Ḫān. Il mourut en 837/1433 et fut remplacé par Muḥammad Ḫiẓr Ḫān, fils de Farīd Ḫān, fils de Ḫiẓr Ḫān, fils de Sayyid Mardān. Ce troisième souverain mourut en 847/1443 et eut pour successeur son fils 'Alā ud-dīn. A la page 920, on constate quelque confusion dans le texte. Après avoir indiqué que par suite de la mauvaise administration du roi, le royaume tomba dans le désordre, l'auteur passe à l'année 880/1475, et on apprend à la page suivante (p. 921) que 'Alā ud-dīn mourut en 881/1476. Suit, à la même page 921, l'accession au trône de Bahlūl Lūdī l'Afġan, et le texte ajoute : quoique 'Alā ud-dīn ait abdiqué, il était encore vivant à cette époque. Bahlūl Lūdī serait mort en 904/1498, alors que d'autres documents le font mourir en 894/1488. Son fils, Sikandar, régna de 904/1498 à 923/1517. Le fils de ce dernier, Ibrahīm, régna de 923/1517 à 932/1526, date à laquelle il fut chassé de Delhi par Bābur.

A la page 927, commence l'histoire des Grands Mogols de l'Inde, avec la biographie et l'histoire du règne de Bābur jusqu'à sa mort (937/1530, p. 948). A la page 948, une brève allusion est faite de l'accession au trône de Humāyūn, et l'auteur passe au règne de Šīr

(1) 215 pages au lieu de 309 (p. VII).

(2) *Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVIe siècle)*, par Chihab eddin Aḥmed ben 'Abd el-Qâder surnommé Arab-Faqih, texte arabe édité par René Basset, Paris, 1897, in-8°; traduit et annoté par le même savant, 1897, in-8°.

Ḫān, qui s'étend jusqu'à la page 953. Des pages 953 à 981, une digression rapporte l'histoire de la première conquête du Bengale par les Musulmans et celle des souverains et gouverneurs de ce pays de 590/1194 à 932/1526.

A la page 981, commence l'histoire de l'empereur Humāyūn, qui continue sans interruption jusqu'à la fin du cahier, lequel se termine par l'accession d'Akbar au trône en 963/1556. C'est un simple emprunt à l'*Akbar Nāma* de Abū'l-Fazl, que l'auteur a traduit du persan en arabe en y ajoutant quelques anecdotes qu'il avait recueillies lui-même (cf. notamment celles des pages 1001 à 1004).

Tel est, résumé par Sir Denison lui-même, le contenu de ce troisième et dernier volume. On y trouvera en outre des renseignements utiles sur le médiocre style arabe de Ḥājjī ad-Dabīr. L'éditeur n'a donc que plus de mérites d'avoir entrepris l'édition de ce texte sur un manuscrit unique, et nous devons lui savoir le plus grand gré d'avoir mené sa tâche à bonne fin. Devant son étonnante activité, nous ne pouvons pas ne pas lui demander de nous donner une traduction de ce texte arabe, pour le rendre accessible aux indianistes. Elle est, du reste, envisagée dans l'introduction du tome I, p. v.

Le présent volume est enrichi d'un index biographique et géographique (p. xi-cxv) qui rendra les plus grands services à ceux qui s'occupent de l'histoire de l'Inde. La parfaite connaissance qu'en a Sir Denison, par un séjour prolongé et, historiquement, par les textes musulmans, mais aussi d'après les relations portugaises anciennes, font de cet index un excellent instrument de travail, auquel on aura souvent recours. L'index biographique et géographique est suivi d'un *index rerum* de six pages (cx à cxv) qui sera également très apprécié.

30 pages de *notes et corrections* sont consacrées aux trois volumes. Suivent trois appendices. Le premier est consacré aux mots et expressions persans et arabes qui sont peu usités; le second est une liste des ouvrages mentionnés dans le texte arabe, et le troisième traite de certaines ères ou chronogrammes utilisés par Ḥājjī ad-Dabīr.

Dans l'appendice I figure un mot dont je cherche depuis longtemps le sens. Sous مرز, p. 30, on trouve : المارزة, a nautical term, p. 230 (lire : p. 630 du texte), l. 21. Il figure dans la phrase suivante :

وبالقرب من بندر الديو وقد ظهرت العلامات التى يعتمدها البحرية المسمّاة بالمارزة في استقبال آخر ليلة بالسفينة «et près du port de Diu, alors qu'apparaissent les amers sur lesquels les marins se règlent et qui sont appelés *al māriza* et sur lesquels il faut mettre le cap à la fin de la nuit (?).»

Le sens des cinq derniers mots n'est pas net, et on ne le donne que sous les plus expresses réserves. Il y a à retenir de cette citation que le *māriza* est un علامة (au sens classique : «marque, indice», en terminologie nautique : «amer» ou «abord»; les techniciens arabes ne différencient pas celui-ci de celui-là, quoique les deux sens soient assez différents l'un de l'autre pour les navigateurs européens).

Les deux textes nautiques arabes de Ibn Mājid (seconde moitié du xve siècle) et de Sulaymān al-Mahrī (première moitié du xvie siècle)[1] mentionnent fréquemment le مارزة *māriza* (plur. موارز *mawāriz*). Au fol. 181 r° du ms. 2292, l. 11-12, il est question de deux sortes de *māriza* : المارزة البحرية «le *māriza* du large», et المارزة السيفية «le *māriza* du rivage». Au fol. 89 r°, l. 7 du même manuscrit, le *māriza* est compté au nombre des «amers». Parallèlement aux deux sortes de *māriza* précédents, le manuscrit 2559 (fol. 84 v°, l. 6 et suiv.) fournit des renseignements plus détaillés :

Chapitre vi [du كتاب المنهاج الفاخر في علم البحر الزاخر] traitant de la connaissance des abords علامات voisins des terres de l'Inde [occidentale].

Le *māriza* s'étend de l'endroit où le gāh (étoile polaire) est à 10 [*iṣba'*] [de hauteur] jusqu'à l'endroit où le gāh est à 5 [*iṣba'* de hauteur][2]. C'est tout.

Les *māriza* sont de deux sortes : [le *māriza*] du large et [le *māriza*] برّية de la côte.

Māriza au large du Guzerate. Entre ce *māriza* et la terre, il y a 8 *zām* [= 24 heures de route) de distance. On dit que la sonde atteint au maximum 120 brasses de fond [en cet endroit]; mais, en réalité, la sonde atteint plus de 120 brasses.

Māriza de la côte. Entre le *māriza* de la côte et la terre, il y a 4 *zām* (= 12 heures de route) de distance. La sonde [, en cet endroit,] atteint au maximum 60 brasses de fond ou à peu près.

Au Konkan et au Tuluwān, le *māriza* du large est à 16 *zām* (= 48 heures de route) de la terre; le *māriza* de la côte, à 8 *zām* (= 24 heures de route) de la terre. Voilà ce qui est connu depuis la haute antiquité في تقديم الزمان et constaté à toutes les époques (litt. : à tous les moments).

[1] Cf. mes *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des xve et xvie siècles*; t. I, Ibn Mājid, texte arabe, Paris, 1921-1923, gr. in-8°; t. II, Sulaymān al-Mahrī et Ibn Mājid, textes arabes; t. III, introduction à l'astronomie nautique arabe, 1928 (en cours de publication à la librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris).

[2] Un *iṣba'*, litt. «doigt» = 1°37'. Cf. *Introduction à l'astronomie nautique arabe*, p. 152 et suiv.

Dans ce temps-ci (1re moitié du XVIe siècle), les abords n'ont pas une forme permanente. On les voit à certains moments, alors qu'entre eux et la terre il y a environ 30 *zām* (=90 heures de route) de distance, [ou] 25 *zām* (=75 heures de route), plus ou moins. A d'autres moments, on les voit tels qu'ils étaient autrefois[1]. En somme, à notre époque, ils n'ont pas une forme unique, telle qu'elle était autrefois; car la plupart des choses on les voit changer et se transformer. Mais, bien plus, l'essence de chaque chose change. Louange à Celui qui ne change pas et ne se transforme pas!

Le *māriza* apparaît nettement aussi le long de la côte du Siam (=côte occidentale de la péninsule malaise alors soumise au Siam), de 7 *iṣba'* du gāh à 9 *iṣba'* $\frac{1}{2}$ du gāh. A certains moments, on le voit ailleurs qu'à d'autres moments[2].

Sache que de 11 *iṣba'* du gāh [où se trouvent le cap] Zagad et Rās al-ḥadd, à 12 *iṣba'* du gāh [où se trouvent] Mascate et Diyūl du Sind, le *māriza* s'étend d'une côte à l'autre. La conséquence est qu'à partir de 11 *iṣba'* du gāh et au delà, il n'y a pas d'abord dont on puisse être sûr. Il en est de même de 4 *iṣba'* du gāh [sur la côte] du Malabar jusqu'au [cap] Guardafui, le *māriza* va d'une côte à l'autre. Il en est encore de même de la côte occidentale des Dība (= Maldives] au pays des Sūmāl. Le *māriza* de la côte Arabique n'est pas sûr non plus. Il y a des époques où on le voit le long de Sawḳira, Sājar, Fartak et Socotora; mais on ne le voit que par extraordinaire, et l'extraordinaire ne saurait être une règle. A d'autres époques, on voit le *māriza* près de la terre, et à d'autres moments, [on l'en voit] loin.

Il en est encore question aux fol. 99 r°, l. 12, et 114 r°, l. 10, du même manuscrit 2559.

D'après les indications fournies par les deux manuscrits précédents, le *māriza* de la côte occidentale de l'Inde s'étend de 5 *iṣba'* à 10 *iṣba'* $\frac{1}{2}$ du gāh, soit environ de 12° 50' Nord à 22° 20' Nord, c'est-à-dire sur près de 9 degrés en latitude, de Mangalore à l'embouchure de l'Indus. Celui de la côte du Siam, c'est-à-dire de la côte birmane alors soumise au Siam, s'étend de 7 *iṣba'* à 9 *iṣba'* $\frac{1}{2}$ du gāh, soit environ de 16° 20' à 20° 35' Nord, du cap Negrais à Akyab. Un autre *māriza* s'étend du Malabar au cap Guardafui, soit de 45° à 75° en longitude.

Au fol. 54 r°, l. 9-10, le manuscrit 2559 dit encore : وقد يظهر العيوق في المارزة في بعض السنين «il arrive que, dans certaines années, le *'ayyūḳi* (= vent de N.-E. ou de N.-O., le texte ne précise pas) se fait sentir dans (ou : sur) le *māriza*». Ce passage a été traduit ainsi par Hammer-Purgstall d'après la version turke du manuscrit 2559 par l'amiral Sīdī

[1] Il s'agit peut-être ici des différents états de la mer, à marée haute ou à marée basse.

[2] *Ibid.*

'Alī : «In some years the wind is strong north-western in the place of the Maurara (sea-snakes)...[1].» *Maurara* est sans doute une graphie fautive pour مارزة *māriza;* mais le texte turk de ce passage n'ayant jamais été publié, j'ignore si l'interprétation de Hammer s'impose.

A l'appui de la traduction de *māriza* par «serpent de mer», on peut citer un passage d'Edrīsī (sûrement fautif dans la traduction de Jaubert, mais je n'ai pas le temps d'aller la vérifier sur les manuscrits de la Bibliothèque Nationale : *Géographie d'Edrysy,* trad. Jaubert, t. I, p. 187-188); *The periplus of the Erythraean Sea* (traduit et annoté par Wilfred H. Schoff, New-York et Londres, 1912, in-8°, p. 37 et 44); l'édition française de l'ouvrage de Horsburgh intitulée : *Instructions nautiques sur le port de Bombay et ses environs* (Paris, 1827, in-8°, p. 23); le *Handbook to Singapore* (Singapour, 1892, in-8° p. 113); le *Viagem as Indias Orientaes por* João de Empoli, *feitor de huma não portugueza* (dans *Collecão de noticias para a historia e geographia das nações ultramarinas que vivem nos dominios portuguezes,* 2° édit., Lisbonne, pet. in-4°, 1867, t. II, p. 226); Diogo do Couto (*Da Asia,* décade VII, livre VIII, chap. 1, p. 177-178 de la petite édition de la fin du XVIII° siècle); G. Pereira (*Roteiros portuguezes da viagem de Lisboa á India nos seculos XVI e XVII,* Lisbonne, 1898, in-8°, p. 75, 120 et 121), pour ne citer que ceux-là, font mention de serpents de mer dans l'Océan Indien.

D'après les informations précédentes, il semblerait qu'on peut adopter l'interprétation de Hammer et traduire مارزة par «serpent de mer». Ce passage de Ibn Mājid : والموارز تعم من جاه عشرة ونصف الى جاه خمسة devrait donc s'entendre : «Les *māriza* [ou serpents de mer se rencontrent sur le parcours qui] s'étend de 10 *isba'* ½ du gāh jusqu'à 5 *isba'* du gāh». Le témoignage le plus important en faveur de cette traduction est celui de la ligne suivante du même fol. 59 r°, où le texte parle de المارزة الميتة «le *māriza* mort». Malgré tout, cette interprétation n'est pas évidente, et il faut en attendre une confirmation décisive.

Dans les passages suivants du manuscrit 2559, d'autre part, le *māriza* ne désigne certainement pas un serpent de mer :

Fol. 50 r°, l. 11 : وعلامة المارزة «l'abord du *māriza* (*sic*), ce sont de nombreux oiseaux, tels que le *suwidi* et le *karrāni*. Certaines années, les *suwidi* sont nombreux على راس المارزة بر العرب sur la pointe (litt. : la tête) du *māriza* de la côte Arabique.

[1] *Extracts from the Mohit (the Ocean), a turkish work on navigation in the Indian seas,* translated by Joseph von Hammer, baron Purgstall, dans *Journal of the asiatic society of Bengal,* août 1836, p. 463 *infra.*

Au chapitre VI, qui traite de la connaissance des abords voisins des terres de l'Inde (*supra*, p. 184), il est question de deux sortes de *māriza*, celui de la côte et celui du large. Le texte donne l'impression qu'il s'agit d'un abord permanent et immobile situé à une distance constante de la côte. Et Sulaymān al-Mahrī ajoute : «Voilà ce qui est connu depuis la haute antiquité et constaté à toutes les époques». Quelques lignes plus loin, à propos du *māriza* de la côte birmane, le texte dit : «A certains moments, on le voit ailleurs qu'à d'autres moments», ce qui semble impliquer qu'il s'agit d'un abord mobile. En somme, le texte n'est nettement affirmatif ni dans un sens, ni dans l'autre, pour un lecteur auquel la langue des gens de mer n'est pas familière.

Je dois ajouter enfin que dans la revue *Al-mašrik* de l'Université Saint-Joseph de Beyrout (t. II, p. 924-925), le Père Anastase-Marie de Saint-Élie a identifié le *māriza* à l'alcyon, mais cette interprétation me paraît peu vraisemblable.

En résumé, le *māriza* est un *'alāma*, c'est-à-dire un «abord» ou un «amer». Celui-ci ou celui-là peut être une chose ou un animal remarquable indiquant l'approche d'un endroit déterminé. Si près de certaines terres, des oiseaux, par exemple, constituent un «abord» (*vide supra*, p. 185), les textes ne disent pas nettement ce qu'il faut entendre par *māriza*.

Gabriel Ferrand.

W. Perceval Yetts. *The George Eumorfopoulos Collection Catalogue of the Chinese and Corean Bronzes, Sculpture, Jades, Jewellery and Miscellaneous Objects.* Volume One. *Bronzes : ritual and other vessels, weapons, etc.* — London, Ernest Benn, Ldt., 1929, in-folio.

Il est inutile de rappeler ici l'importance de la collection de bronzes, jades, sculptures et objets d'orfèvrerie de M. George Eumorfopoulos, bien connue de tous ceux qui s'intéressent à l'art chinois, et on est heureux de voir paraître le premier volume du catalogue détaillé de cette collection qui en comprendra six.

Ce catalogue, superbement édité, offre en 75 planches, dont 25 en couleurs, 172 reproductions de 129 objets différents, dont plusieurs d'intérêt artistique et archéologique tout à fait exceptionnel; l'ouvrage comprend en outre une série d'études et de notes dues à M. W. P. Perceval Yetts, qui examine plusieurs points très importants de l'archéologie chinoise.

La composition du livre est la suivante : préface de M. George Eumorfopoulos, 3 pages; préface de M. W. P. Yetts, 2 pages; table des matières; liste des dynasties chinoises, depuis les Hia jusqu'aux Mandchous, avec les dates de règne; trois articles importants concernant les inscriptions sur bronze, 33 pages; la technique de la fonte du bronze, 6 pages; les classes et l'usage des divers bronzes anciens, 12 pages. Vient ensuite, en 17 pages, le catalogue proprement dit, reprenant les planches une à une et donnant les explications nécessaires, développées en certains cas en véritables petites dissertations. Le tout est accompagné de 46 figures. Une bibliographie de 15 pages, dont 4 en caractères chinois et un index terminent cet ensemble de texte, précédant les planches.

On le voit, il s'agit là de beaucoup plus que d'un simple catalogue et les problèmes que soulève, et en grande partie résout M. W. P. Yetts, sont multiples et de grand intérêt général. M. Yetts, qui connaît parfaitement la littérature de son sujet, apporte sur bien des points des précisions importantes, comme par exemple, dans l'étude du caractère ko, désignant, ainsi que conclut M. Yetts (à la suite de M. Andersson), une hache-poignard ou un fer de hallebarde, dont il démontre fort ingénieusement l'origine, s'appuyant sur les graphies anciennes et des représentations.

Pour revenir à ces monographies plus en détail, la première, de beaucoup la plus importante en étendue, traite des inscriptions archaïques sur bronze. M. Yetts commence par un rapide aperçu de l'histoire de l'écriture et de l'épigraphie en Chine, et expose brièvement ce que sont les six classes de l'écriture. L'ensemble forme un excellent résumé sur l'écriture chinoise.

Ensuite M. Yetts passe aux inscriptions que contient la collection des bronzes dont il fait le catalogue, incriptions qu'il reproduit, transcrit et à propos desquelles il discute les problèmes posés. Un des points les plus intéressants, les plus nouveaux aussi en littérature européenne sur l'écriture chinoise ancienne, est la discussion sur l'ancienneté de l'usage du pinceau pour l'écriture des caractères. L'argumentation de M. Yetts, appuyée sur l'autorité de Takata Tadasuke, paraît fort convaincante, et, comme l'auteur a toujours la prudence de ne pas se montrer affirmatif à outrance, nous ne pouvons que témoigner notre satisfaction de voir ainsi exposées, avec concision et clarté, les données d'un problème de grande importance, sur lequel notre paresse s'en tient trop souvent à la thèse traditionnelle chinoise.

Passant aux inscriptions elles-même, M. Yetts résume brièvement le

rôle des objets de bronze sur lesquels les inscriptions se retrouvent. Il donne à ce propos plusieurs textes et traductions, parmi lesquels il convient de relever l'inscription sur un *touei*, reproduite p. 26, car sa traduction s'écarte sur plusieurs points de celle de Takata. Enfin, le dernier texte cité, inscrit sur un miroir, présente la particularité de nous offrir huit vers de sept pieds (le dernier a un caractère en moins, mais c'est peut être une omission du scribe, bien qu'un vers final de mètre différent soit assez fréquent dans la métrique chinoise). Tous les vers sont rimés. Malheureusement, le miroir n'est pas daté; M. Yetts le place au début de l'ère chrétienne. Vu la netteté du rythme de sept pieds, qui apparaît à une époque plus tardive dans sa forme régulière et soutenue, je serais, peut-être, d'avis de reporter l'objet vers la fin des Han Postérieurs pour le moins. Mais, bien entendu, l'objet n'étant pas reproduit (il paraîtra dans le second volume), il est impossible d'avancer quoi que ce soit sur la foi de l'inscription seule. Le caractère populaire de cette inscription, les tournures familières sont en tout cas à retenir, montrant (si l'attribution de l'objet au début de l'ère chrétienne est bien exacte) un usage populaire du mètre de sept pieds à une époque probablement plus reculée qu'on n'aurait pu le supposer d'après les données de l'histoire littéraire.

Le deuxième article, sur la fonte du bronze, bien que plus bref, est fort substantiel et établit également plusieurs points importants, notamment le fait que, par suite de la refonte fréquente des bronzes anciens à des époques très diverses, l'analyse de la fonte ne donnerait aucune indication valable sur la date de l'exécution de la pièce. Une autre question importante que traite cet article, c'est la question des moules; l'auteur confirme que la technique chinoise était à cire perdue et étudie la façon d'établir des modèles et d'imprimer des décors par l'aide de moules partiels et mobiles. Les connaissances techniques de M. Yetts rendent la discussion particulièrement intéressante et les résultats probants, car bien des auteurs chinois l'avaient discutée d'une façon purement empirique.

Le troisième article traite de la question très importante, et assez mal connue, des classes et usages des bronzes anciens. Après un court aperçu de l'état de la question, montrant les difficultés de l'étude et les éléments divers qui contribuent à l'incertitude dans laquelle nous sommes sur bien des points, l'auteur examine tour à tour 25 classes diverses de bronzes, dont il donne le nom en chinois et précise la forme et l'emploi. Cette liste, à laquelle il fait des renvois dans la description des objets et dans laquelle, à son tour, il cite les planches qui suivent en exemple, est

d'une valeur toute particulière. Je ne connais pas, en langue européenne, d'autre manuel de la classification des bronzes aussi complet, concis et en même temps, grâce à la description et aux exemples, donnant à tel point toutes les précisions nécessaires pour éviter la confusion dans l'esprit du lecteur. Ajoutons que M. Yetts a soin de relever les principales variantes de chaque type.

Ceci termine la section des articles, mais le catalogue proprement dit qui suit est, lui aussi, bien plus qu'une simple nomenclature. Il complète sur certains points les données de l'article précédent et cite constamment des exemples parallèles d'après les catalogues archéologiques chinois; enrichi quand cela est nécessaire, de figures explicatives, il forme une nouvelle série de petites monographies concentrées.

Enfin, la bibliographie qui termine cette partie du volume est singulièrement précieuse, non seulement puisqu'elle mentionne 188 ouvrages sur la question, mais encore parce que nous y trouvons la liste de 124 ouvrages en chinois et en japonais, cités en caractères; M. Yetts pousse son souci de l'exactitude jusqu'à donner tous les noms des auteurs, ainsi que leurs surnoms et pseudonymes.

Tel est l'ensemble que présente ce premier volume du catalogue de la Collection Eumorfopoulos. L'ouvrage est du plus haut intérêt et nous fait attendre avec beaucoup de curiosité le volume suivant, dans lequel seront traités les miroirs.

Si maintenant il m'était permis d'exprimer un vœu, après avoir constaté le travail vraiment énorme de l'auteur et sa connaissance détaillée de toutes les sources chinoises, ce serait qu'il ne se contente pas de nous donner les résumés, forcément succincts, que peut comporter un catalogue. La question de l'épigraphie chinoise, si importante et si négligée en Occident, d'une part, la technique de la fonte du bronze, l'étude des ustensiles rituels d'autre part, méritent que M. Yetts nous donne sur la question avec tout le développement désirable l'étude de fond que sa maîtrise reconnue nous permet d'attendre de lui.

G. Margouliès.

Āpadeva, *Mīmāṃsā nyāya prakāça, or Āpadevī*, a treatise on the Mimāṃsā system. Transl. into english, with an introd., transliterated sanskrit Text, and glossarial index, by Franklin Edgerton. — New Haven, Yale Univ. Press (Oxford U. P.), 1929; gr. in-8° de ix-308 pages.

L'*Āpadevi*, traité scolastique du xvii° siècle, est l'exposé le plus classique et le plus usuel, aux Indes, du système mīmāṃsiste. L'indianiste améri-

ricain Edgerton, auteur d'un travail récent sur la Bhagavad-Gītā, lut le texte avec un paṇḍit de Poona, en 1926, et ce fut l'origine de cette publication. Il faut se féliciter de la parution de ce livre, premier travail occidental sur un texte de Mīmāṃsā. En un temps où les études védiques attirent moins que naguère les curiosités, l'exégèse védique et la «logique légale» qu'elle comporte exercent peu de séduction sur les Occidentaux. Bien à tort, certes, car c'est sans aucun doute de ce côté qu'il faudrait chercher le tréfonds de la réflexion brahmanique et les principes d'une méthode qui s'étendit à d'autres domaines, par exemple la grammaire, le droit et le raisonnement philosophique.

Texte, traduction, glossaire rendront des services. L'introduction fournit de précieuses indications sur l'usage mīmāṃsiste des notions de *dharma*, de *bhāvanā*, de *vidhi*, de *pramāṇa*, d'*apūrva*. Regrettons seulement que l'auteur n'ait pas étudié son texte par confrontation avec les Sūtras de Jaimini et leurs principaux commentaires.

P. Masson-Oursel.

Indian studies in honor of Charles Rockwel Lanman. — Cambridge (Mass.). Harward Univ. Press, 1929; gr. in-8° de x-258 pages.

Nous ne saurions analyser ici, et il serait inutile d'énumérer les vingt-sept contributions à l'indianisme réunies en ce volume pour honorer l'illustre indologue. Bornons-nous à signaler : parmi les articles de linguistique une note où A. Meillet rapproche les nominatifs latins en *-ēs* (*sēdēs*, *mōlēs*) de la flexion *pánthāḥ* en védique: parmi les travaux d'épigraphie, «l'inscription de Mahānāman à Bodh-Gayā», par S. Lévi, où abondent les remarques précieuses sur le sens de divers termes bouddhiques selon l'Abhidharmakoça; parmi les études d'histoire littéraire une enquête d'A. B. Keith, qui aboutit à situer Daṇḍin après Kālidāsa, avant Bāṇa et Subandhu. — Une mention spéciale doit être consacrée à quatre travaux de l'école bouddhique japonaise, gravitant autour de la question de l'époque à laquelle vivait Vasubandhu. La pièce essentielle est un travail dans lequel J. Takakusu maintient les dates proposées par lui-même naguère : 420-500 approximativement. Voici en bref ses raisons : Kumārajīva, qui fut en Chine de 383 à 414, a traduit les biographies d'Açvaghoṣa, de Nāgārjuna et d'Āryadeva, mais non pas, quoi qu'on en ait dit, une biographie de Vasubandhu; Fa hien, qui fut dans l'Inde entre 399 et 414, ignore le philosophe; et la première biographie

qui lui soit consacrée a pour auteur Paramārtha, dont les œuvres furent traduites en chinois à partir de 508. H. Ui agite une question connexe : l'auteur des six traités célèbres : *Yogācārabhūmi*, *Yogavibhāgaçāstra*, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, *Madhyāntavibhāga*, *Vajracchedikāpāramitāçāstra*, *Abhisamayālaṃkāra* est-il, comme nous l'admettions, Asaṅga, frère de Vasubandhu? Il croit devoir prendre pour fait d'histoire l'imputation de ces ouvrages à Maitreya, non pas bouddha mythique, mais personnage réel, dont la production se situerait aux abords de 400. Ces traités seraient donc nettement antérieurs à ceux de Vasubandhu, et le frère de ce dernier n'aurait fait que répandre la doctrine de Maitreya, un des plus grands génies métaphysiques de l'humanité. — Quelques mots encore à propos des études présentées par J. H. Woods, l'initiateur de ce recueil, par L. de La Vallée Poussin et par H. Jacobi. Le premier montre, par un commentaire de Dharmapāla au *Visuddhi Magga* (VII, 203) comment le Tathāgata peut être immanent au saṃsāra sans perdre sa transcendance. Le second, d'après *Aṅguttara*, III, 355, soutient qu'il existait deux types de docteurs bouddhistes, les extatiques, partisans de dhyāna et de samādhi, et les spéculatifs, adeptes de la prajñā. Puisse-t-on retenir au moins de cet article une raison de plus, pour ne jamais traduire dhyāna ou samādhi par contemplation! Le troisième envisage, avec son habituelle *Gründlichkeit*, les relations entre la Mīmāṃsā et le Vaiçeṣika. Il tient celui-ci pour postérieur à celle-là, et précise le contenu propre de la Mīmāṃsā antérieurement aux thèmes philosophique dont elle est redevable à ses premiers commentateurs.

P. Masson-Oursel.

Le gérant-adjoint : R. Grousset.

Le gérant : Gabriel Ferrand.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-JUIN 1931.

TROIS TEXTES ARABES D'EL-ḤÂMMA DE GABÈS,

PAR

W. MARÇAIS ET JELLOÛLI FARÈS.

L'oasis d'el-Ḥâmma est située à une trentaine de kilomètres ouest de celle de Gabès à laquelle la relie aujourd'hui une route carrossable. Dans la région de Tozeur, une autre oasis porte le même nom; pour éviter toute confusion, on recourt généralement, quand il s'agit de la première, à des dénominations plus précises : el-Ḥâmma de Gabès (*ḥâmmə̆t-gâbə̈s*) ou el-Ḥâmma de la région Laʿrâḍ (*ḥâmmə̆t-lăʿrâḍ*). Le nom de el-Ḥâmma des Maṭmâṭa (*ḥâmmə̆t-măṭmâṭăh*) que lui donnent souvent les textes du moyen âge est à peu près complètement sorti de l'usage.

El-Ḥâmma compterait, d'après le dernier recensement, une population musulmane d'environ 4.600 habitants[1], tirant le principal de leur subsistance de la culture de l'oasis. Le plus grand nombre d'entre eux vit groupé en villages;

[1] Cf. *Dénombrement de la population civile européenne et indigène en Tunisie au 22 mars 1931* (publié par la Direction générale de l'Intérieur), p. 142-143.

quelques-uns demeurent dans des maisons isolées au cœur de la palmeraie. Ils perpétuent en ce canton du Sud tunisien une vie sédentaire dont les débuts remontent au moins à deux millénaires. On s'accorde en effet à considérer le territoire d'El-Ḥâmma comme l'emplacement de la ville romaine d'Aquae Tacapitanae[1]. Le nom arabe n'est qu'une réplique du nom latin. Tous deux s'expliquent par la présence de sources thermales assez abondantes qui, d'une part, assurent la vie des dattiers et des cultures qu'ils ombragent, et de l'autre, attirent les visiteurs par le renom de leurs vertus curatives[2]. De siècle en siècle, les auteurs arabes consacrent à la localité des notices, trop brèves pour nous en faire connaître l'histoire, mais assez fréquentes pour en établir la pérennité. Si al-Ya'qūbī, al-Bakrī et al-Idrīsī n'en parlent pas, le *Kitāb al-istibṣār* (xiiᵉ siècle) la mentionne, at-Tiǧānī (début du xivᵉ siècle) en dit l'aspect, et Ibn Ḫaldūn (fin du xivᵉ siècle) entre dans

[1] Cf. Ch. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, II, p. 654-655.

[2] *El-Ḥâmma* «la source thermale» est fréquemment nom de lieu et toujours prononcé, en Tunisie, avec voyelle longue. Par là, se trouve établie la légitimité de la graphie الحامة, usitée par beaucoup d'entre les géographes arabes qui ont décrit le Maghreb et l'Andalousie. Cf. Fleischer, *Kleinere Schriften*, II, p. 460; Dozy, *Lettre à M. Fleischer*, p. 236; *al-Ya'qūbī*, p. 350, l. 3; *Istibṣâr*, p. 36; *Ibn Ḥawqal*, p. 67, l. 12; p. 69, l. 2; Gaudefroy-Demombynes, *Masâlik al-abṣâr*, p. 166. Les manuscrits qui ont servi de base à l'édition de Tunis de la *Riḥla* d'at-Tiǧânī ont, les uns الحامّة, les autres الحمّة. Cette dernière forme est la seule enregistrée par les lexicographes (cf. Ibn al-Aθīr, *Nihâya*, I. p. 262, l. 1 et suiv.; *L.A.*, XV, p. 45, l. 7 et suiv.; *T.A.*, VIII, p. 260, l. 7 a. f.; la tradition qu'ils citent est aussi rapportée par at-Tiǧânī). Nous inclinons à penser que الحامّة (une *ṣifa γâliba*) est la forme primitive du mot; et que la forme الحمّة en est sortie par le procès de l'abrègement des voyelles longues devant complexe consonantique (ou consonne longue), rare au Maghreb, mais fréquent dans beaucoup de parlers arabes orientaux. — Sur les ruines d'installations thermales antiques aux endroits où jaillissent les sources d'el-Ḥâmma, cf. Duveyrier, *Journal de route*, p. 66; Blanchet, ap. *Nouvelles archives des Missions*, IX, 1899, p. 145-146; Donau, ap. *Bulletin archéologique de Sousse*, n° 9, 1907, p. 53.

quelques détails sur les tribus berbères qui l'habitent et les familles qui y détiennent le pouvoir[1]. C'est at-Tiǧānī qui, l'ayant visitée, nous en fournit la description la moins sommaire. Il y a vu une ville contenant des édifices assez considérables et entourée de murs qu'on négligeait d'entretenir. Deux cents ans plus tard, Léon l'Africain, lui aussi, la trouvera munie d'une enceinte où l'on ne peut voir avec lui qu'une construction romaine ou byzantine[2]. Mais au siècle suivant, la ville, ayant soutenu une révolte de nomades contre les maîtres turcs de la Régence, est prise d'assaut et détruite de fond en comble (1635 J.-C.-1045 hég.). Défense est faite aux survivants de la population d'en réoccuper l'emplacement. Une redoute (*bůrž*), édifiée près des sources, reçoit une garnison tunisienne[3]. Shaw, cent ans après, n'y retrouve plus rien de ce qu'avait vu Léon[4]. Il est à croire que les bourgades où se concentre aujourd'hui la vie des habitants doivent à ces événements, sinon d'être nées, du moins d'avoir pris de l'importance. Entre les deux plus grosses, el-Gaçr et ed-Dabdâba, et immédiatement à l'est des sources thermales, s'étend le vaste quadrilatère d'el-Mdînah, utilisé comme place de marché, naguère encore entièrement nu, et autour duquel, depuis

[1] Cf. *Kitāb al-Istibṣār*, p. 36; trad. Fagnan, p. 68; At-Tiǧānī, *Riḥla*, p. 97-98; trad. Rousseau, ap. *J. as.*, août-septembre 1852, p. 185-186; Ibn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères*, texte, I, p. 645-646, II, p. 84; traduction, III, p. 154-156; p. 303-304.

[2] Cf. Ramusio, *Delle navigatione et viaggi*, p. 76, c, d; Temporal, édit. Schefer, III, p. 173-174.

[3] Cf. Ibn Abi-Dīnār (al-Qayrawānī) p. 218-219; traduction Pellissier et Rémusat, p. 387-389; Ibn Maqdīš, *Nuzhat al-anẓār*, II, p. 40; *Revue tunisienne*, X, 1903, p. 432-433.

[4] Cf. Shaw, *Voyages* (traduction française 1743), p. 276-277; Dapper, *Description de l'Afrique* (traduction française, 1786, p. 200) ne fait que copier Léon en l'abrégeant. De même Aḥmad ben Muḥammad ben Nāṣir (édition de Fez, II, p. 165-166; traduction Berbrugger, p. 276-278) ne fait que citer at-Tiǧānī.

quelque vingt ans, se reconstruit une sorte de quartier officiel : la maison du khalîfa, celle de l'école, celle de la Poste, des hôtels, des boutiques précédées d'arcades. On serait tenté d'y voir, avec Duveyrier[1] la place occupée par la ville antique, et partant, par la ville arabe ruinée. Le nom même d'*ẹlmdînăh* qui signifie proprement « la cité » perpétuerait le souvenir du centre urbain disparu depuis plus de trois siècles[2]. Mais les indications topographiques fournies par Léon sont peu favorables à cette hypothèse. Si on les tient pour exactes, on cherchera plus loin, vers le Nord, approximativement à l'extrémité du village d'el-Gaçr, l'emplacement de l'ancienne cité.

La catastrophe de 1635 a naturellement dû modifier beaucoup la morphologie sociale des groupements humains de l'oasis. Dans les villages qui ont succédé à la ville, rien ne subsiste aujourd'hui des vieux clans dont Ibn Haldûn nous donne les noms et nous raconte les querelles. Le souvenir même en est perdu. La population actuelle d'el-Gaçr et d'ed-Debdâba a toutes les apparences d'un agglomérat composite où dominent des éléments bédouins sédentarisés, où, seule peut-être, la petite communauté juive d'el-Gaçr représente un pur élément citadin de quelque ancienneté[3]. En outre, le passage de la vie urbaine à la vie villageoise a pu renforcer à el-Ḥâmma la connexion qui s'établit inéluctablement au Sahara entre nomades et sédentaires[4]. Dans l'échange d'utilités économiques et politiques qu'elle comporte, le nomade, surtout

[1] Cf. Duveyrier, *Journal de route*, p. 66.

[2] Cf. *Revue tunisienne*, X, 1903, p. 431.

[3] L'article anonyme de la *Revue tunisienne*, X, 1903 (p. 424-426), cité dans les notes précédentes, contient une esquisse de l'histoire d'el-Ḥâmma et des groupements humains qui l'habitent. Il met principalement en œuvre des traditions locales auxquelles on peut accorder un certain crédit pour les temps modernes, mais qui n'en méritent aucun pour les époques plus anciennes.

[4] Souvent décrite : cf. G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, p. 693-694 et les références.

si le pouvoir central est faible, s'assure en général la part du lion; et on a pu parfois, pour caractériser la situation du sédentaire, du *qçourien*, vis-à-vis de son exigeant associé, employer le mot servage[1].

C'est avec la confédération des Benî-Zîd qu'el-Ḥâmma vit en symbiose. L'origine de ces nomades est incertaine. On peut admettre cependant, semble-t-il, qu'ils comptent une forte proportion d'éléments arabes appartenant à la tribu solaymide des Dabbâb. Ce qui, par contre, ne saurait être mis en doute, c'est qu'ils occupent le territoire où nous les trouvons aujourd'hui depuis au moins six cents ans. At-Tiǧānī les y a vus au début du XIVe siècle. Il nous fournit sur eux des renseignements assez précis et discute l'étymologie de leur nom (*banî-yazîd* > *bnī-izîd* > *bnī-zîd*) qui ne leur viendrait pas d'un ancêtre éponyme[2]. El-Ḥâmma est leur centre économique, le marché où ils s'approvisionnent et écoulent leurs produits. Ils y possèdent des jardins dont parfois des sédentaires assurent la mise en valeur moyennant partage des fruits, et ils viennent en grand nombre camper dans certains terrains nus de l'oasis au moment de la récolte des dattes. Par contre, certains qçouriens leur confient des troupeaux qu'ils emmènent pâturer dans les steppes. A leurs côtés, el-Ḥâmma a pris souvent part dans le passé aux luttes où ils s'affrontaient avec leurs ennemis héréditaires, la confédération des Hamâmma[3], et à leurs révoltes contre le pouvoir

[1] Cf. Goguyer, ap. *Revue tunisienne*, II, 1895, p. 308-318.

[2] Cf. at-Tiǧânî, *Riḥla*, p. 96-97; traduction Rousseau, ap. *J. A.*, août-septembre 1852, p. 184-185; Ibn Ḫaldûn (*Histoire des Berbères*, texte, I, p. 101; traduction, I, p. 159-160), ne fait que copier at-Tiǧānī; cf. en outre sur les Benî-Zîd, *Revue tunisienne*, IX, 1902, p. 278; et X, 1903, p. 428-429; p. 434-436.

[3] Cf. sur les Hamâmma (*ḥ*e*mậmmăḥ*, sing. *ḥə̣mmậmi*), *Revue tunisienne*, IX, 1902, p. 19 (traditions orales); Ubach und Rackow, *Sitte und Recht in Nordafrika*, p. 219-347; l'inimitié des Benî-Zîd et des Hamâmma est proverbiale : *záị̆-ə̣ḥmậmmạ-ubə̆n-zîd dûd ịậkẹ̆l-fi-tậmʿṛ* «comme H. et B. Z., vers rongeant des dattes».

beylical où elle a généralement payé pour eux. Enfin, la vie des villageois de l'oasis est en tout si étroitement liée à celle e la tribu nomade, d'où beaucoup d'entre eux du reste tireraient leur origine, qu'ils se considèrent volontiers comme des Benî-Zîd sédentaires[1].

Les gens d'el-Ḥâmma constituant un milieu sédentaire très bédouinisé[2], on ne s'étonnera pas que leur parler soit un arabe nettement bédouin. Il concorde, pour ce qui est de la grammaire, avec celui des Benî-Zîd, et ne s'en distingue guère que par quelques particularités du vocalisme et par des différences lexicographiques. Divers traits d'archaïsme qui s'y remarquent n'ont pas encore été signalés dans les parlers arabes du Maghreb : une certaine conservation de la voix passive des verbes, par exemple, et la distinction pour l'affixe de la 2ᵉ personne du singulier d'un masculin (*ăk*) et d'un féminin (*ₑk*)[3]. Le vocabulaire qui est riche contient des mots anciens et rares; c'est ainsi que خَيْطَل s'y retrouve sous la forme *ḫ̮ĕṭăl* nom du «chat sauvage», et أَصَلَة sous la forme *ẓ̌ẓlăh* nom de la «vipera lebetina». Par contre, ce parler d'oasis semble avoir incorporé un certain nombre de vocables berbères, surtout

[1] On comparera les rapports de ces Solaymides modernes avec el-Ḥâmma à ceux qu'entretinrent leurs ancêtres dans l'Arabie du haut moyen âge avec as-Suwâriqîya; cf. Yâqût, *Mu'ǧam*, III, p. 180-181; Ṭabarî, III, p. 1337-1338.

[2] Les femmes d'el-Ḥâmma, au moins celles du village d'el-Gaçr, observent cependant la pratique du port du voile dont les bédouines en général s'affranchissent. Duveyrier le notait déjà en 1860 (*Journal de route*, p. 66). Mais cent ans auparavant, le cheikh el-Warθilānī était au contraire scandalisé par l'absence de pudeur des habitants et lapidait vertueusement les hommes et les femmes qui se baignaient ensemble tout nus dans le canal d'irrigation (*Riḥla* intitulée *Nuzhat al-anẓâr*, édition d'Alger, 1908, p. 127). Sur ce point particulier, il arrive que l'action d'une personnalité influente modifie les habitudes en un temps très court. L'un de nous a pu le constater personnellement dans le village d'Elḥmîs (région des Bni-Snûs, province d'Oran).

[3] Cette distinction ne se rencontre pas dans le parler de la ville de Tripoli qui est dans l'ensemble du même type que celui d'el-Ḥâmma (cf. Stumme, *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis*, p. 269, § 154, 1).

dans la partie du lexique qui a trait à la culture du palmier.

La langue d'el-Gaçr et celle d'ed-Dabdâba sont très voisines, mais non entièrement identiques. Les trois textes que nous donnons sont des spécimens du parler d'el-Gaçr. Ils ont été composés par celui de nous deux qui l'a pour langue maternelle. Le glossaire qui y est joint en contient l'entier matériel lexicographique, tous les mots pleins et tous les mots-outils. Mais il ne donne pour chacun d'eux que les sens les plus courants et les emplois les plus fréquents. Les références à d'autres parlers arabes ont été réduites au minimum : elles n'interviennent guère que pour éclairer des étymologies, ou marquer l'aire d'emploi de termes rares. D'autre part, afin de permettre au lecteur de prendre une idée un peu exacte de la morphologie du parler, nous avons indiqué, pour chaque verbe, les formes caractéristiques de la conjugaison à la voix active, et, quand il y avait lieu, à la voix passive, ainsi que les participes et les noms d'action; pour chaque nom, le ou les pluriels, le diminutif, les variations thématiques provenant de l'annexion des affixes et de la mise à l'état construit.

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION.

CONSONNES.

ʾ attaque ou détente vocalique forte, explosive sourde du larynx, ء.

h souffle sourd, ه.

ḥ spirante sourde émise par le larynx dans la position de la voix chuchotée, ح.

ʿ spirante sonore émise par le larynx comprimé, ع.

q occlusive arrière-vélaire sourde (k^{o}) articulée avec occlusion simultanée du larynx, ق.

ġ occlusive arrière-vélaire sonore, ق.

g occlusive post-palatale sonore, ق.

k occlusive post-palatale sourde, ك.

ḫ spirante vélaire sourde, خ.
γ spirante vélaire sonore, غ.
š spirante cacuminale sourde (chuintante), ش.
ž spirante cacuminale sonore (chuintante), ج.
s spirante dentale sourde (sifflante), س.
ṣ spirante dentale sourde emphatique (sifflante), ص.
z spirante dentale sonore (sifflante), ز.
ẓ spirante dentale sonore emphatique (sifflante), ز.
t occlusive dentale sourde, ت.
ṭ occlusive dentale sourde emphatique, ط.
d occlusive dentale sonore, د.
θ spirante interdentale sourde, ث.
θ̣ spirante interdentale sourde emphatique, ث.
ð spirante interdentale sonore, ذ.
ð̣ spirante interdentale sonore emphatique, ض - ظ.
f spirante labiodentale sourde, ف.
b occlusive bilabiale sonore, ب.
ḅ occlusive bilabiale sonore emphatique, ب.
m nasale labiale sonore, م.
n nasale dentale sonore, ن.
ṅ nasale postpalatale ou vélaire sonore, ن.
r vibrante linguale médiane sonore, ر.
ṛ vibrante linguale médiane sonore emphatique, ر.
l vibrante linguale latérale sonore, ل.
ḷ vibrante linguale latérale sonore emphatique, ل.
w̱ *u* consonne, و.
i̯ *i* consonne, ي.
u̯ *y* consonne (le *u* français de *huit*), و.

Les consonnes écrites en petits caractères au-dessus de la ligne (—ˡ, —ʳ, —ᵑ, etc.) sont réduites.

Le signe ˘ placé devant une consonne indique l'existence d'une syllabe sans élément vocalique. Le signe ̥ placé sous une consonne (*ḷ*, *ṛ*, *ṣ*, etc.) indique que cette consonne est en fonction vocalique.

Remarque I. — A la pause et en finale absolue de mot, les occlusives sonores *g*, *d*, *b*, *m*, *n* perdent partiellement leur sonorité; l'explosion de ces phonèmes est nettement sourde. En même position, les vibrantes *r*, *ṛ*, *l*, *ḷ*, et, occasionnellement, la semi-voyelle *i̯* perdent leur sonorité au moins dans la dernière partie de leur articulation. Notre transcription ne tient pas compte de ces faits.

Remarque II. — Le *h* du groupe *äh* (*ăh*, *ạh*, etc.) représentant à la pause à la fois l'affixe personnel de la 3ᵉ personne masculin singulier (*kạlbạh* «son chien à lui») et l'indice morphologique du féminin singulier (*kạlbăh* «une chienne») est très souvent réduit. Notre transcription ne tient pas compte de cette réduction.

VOYELLES.

Cf. W. Marçais et Abderrahmân Guîga, *Textes arabes de Takroûna*, I, p. xlv et p. xlvii, Remarque.

a *a* moyen français.
ȧ entre *a* et *o* ouvert.
ạ entre *a* et *è* ouvert, mais plus près de *a* que de *è*.
a entre *a* et *è* ouvert français, mais plus près de *è* que le précédent.
e entre *é* fermé français et *e* moyen.
ə le précédent labialisé.
ẹ plus fermé que *é* français.
ę plus ouvert que *è* ouvert français.
ẹ le précédent labialisé.
ẹ à peu près l'*i* ouvert anglais de *bit*.
i *i* fermé français.
ı entre *i* fermé et *é* fermé français, mais plus près de *i* que de *é*.
ụ donne l'impression d'un son intermédiaire entre *ə* muet et *u* français.
o entre *ou* et *o* fermé français, mais plus près de *o* que de *ou*.
o un peu plus ouvert que *o* moyen français
ọ *o* fermé.
ụ entre *ou* et *o* fermé français, mais plus près de *ou* que de *o*.
u *ou* fermé français.

ā, *ī*, *ū*, etc. voyelle longue non accentuée.
ā́, *ī́*, *ū́*, etc. voyelle longue accentuée.
a, *i*, *u*, etc. voyelle de longueur moyenne non accentuée.
á, *í*, *ú*, etc. voyelle de longueur moyenne accentuée.
ă, *ĭ*, *ŭ*, etc. voyelle brève non accentuée.
ắ, *ĭ́*, *ŭ́*, etc. voyelle brève accentuée.
ᵃ, ⁱ, ᵘ, etc. voyelle ultra-brève (réduction de voyelles brèves étymologiques ou de semi-voyelles, phonèmes de transition, etc).

Le signe ˜ placé sur une voyelle indique qu'elle est fortement nasalisée.

Le signe ‿ réunissant deux voyelles indique qu'elles forment diphtongue.

Le signe ~~~ indique que l'émission d'un phonème a été anormalement prolongée dans un but oratoire.

Le signe -, placé entre plusieurs mots, indique qu'ils ont été prononcés en un seul groupe par le sujet parlant, qu'ils constituent un « mot phonétique ».

الحامّة

بن زيد مقسومة فيتين اكثرها عرب والباقي جماعة البلديّة العرب
رحّالة تنزل وجوه الخريف في سوانيها والبلديّة فريقان ما تتحصّى
وعيال كثرت تصعب على العدّادة
بلاد الحامّة عرشين متميّزين كبار القصر والدبدابة القصر كان راس
البلاد في زمانه يتبعه الشيّاب وجماعة المحجوبي الحاجبة كيف ما
يسمّوه سمّاية واخذينها من جدّهم في السابق
اولاد زاوية معرّفين من غيرهم على دوم الدوام وايّامه لا تخالطوا
قصري ولا تقول يامنّوا دبدابي قاعدين محيّدين في تركينة لا ياخذوا
من برّا ولا يقعدوا في خصام ممّا وناس جيهتهم
سوانيهم جايّة متطرّفة على شيرة والديار مرتفعة مؤسّسة في
عمار النخيل ما تشبحها كان قبّة بيضا من بعيد تلمّع في العام

I. EL-ḤÂMMA.

Les Benî-Zîd se répartissent en deux catégories, une majorité qui est bédouine et le reste constitué par la collectivité des sédentaires. Les Bédouins sont transhumants; au début de l'automne, ils s'installent dans leurs jardins (de l'oasis). Les sédentaires (, eux,) se divisent en fractions qu'il est impossible d'énumérer toutes, et en familles fort accrues en nombre dont faire le compte serait tâche difficile.

La localité d'el-Ḥâmma est formée par deux grands groupements bien distincts, le Gaçr et la Dabdâba. Le premier, qui, en son temps, fut l'agglomération la plus importante de la loca-

ẹlḥámmăh.

bǝn-zíd măgsúma-fai̇ᶦtíᵉn, ǻkθáᵣha ᵢᵃᵣáb u̯ǝlbági žmāᵢᵉt-ẹl-bẹldi̯i̯ăh. ẹlᵢᵃᵣáb ṛăḥḥálăh tĕnzẹl užu̯h-lăḥríf fǝ-sṷānẹha; u̯ǝlbẹldíi̯ạh frigát-mạ-tẹtḥássáṛ u̯ẹᵢi̯ál kẹθrĕt tảṣᵢăb-ᵢᵃlạ-lᵢăddádăh.

bᵉlád-ẹlḥámmăh ᵢŏṛfẹn-ᵉmmai̇ᶦzín-ŭkbáṛ ẹlgáṣᵃṛ u̯ǝddăbdábăh. ẹlgáṣᵃṛ kān-ṛáṣ-ǝlbᵉlád fǝ-zmánăh iạtǝbᵢă-šši̯i̯áb u̯ŭžmāᵢᵉt-ẹlmăḥžúbi, lǝmḥážbăh kẹf-mạ-isămmúhụm, sẹmmái̯ăh u̯ăḥǝínhạ-mǝn-žádᵈhụm fǝ-ssábǝg.

ulād-zāui̯ăh mfáṛᵣgín-mǝn-yẹrhi̯m ᵢᵃlạ-dóm-ǝdduám u̯ai̯i̯á-măh, lạ-iḥáltụ-gáṣri ulạ-dgúl i̯ĭmᵐnu-dăbdábi, gāᵢdín mḥai̇ᶦdín fi-tĕrkínăh, lạ-iáḥǝu-mǝm-báṛṛa ulạ-i̯úgǒᵢdu-fụ-ḫsám hụmmá-unās-žihẹthi̯m.

su̯ānihụm žái̯ạ-mǝṭṭáṛᵣfa-ᵢᵉlạ-širăh u̯ǝddi̯áṛ-ẹmfáṛgᵢăh, mdásisạ-fụ-ymáṛ-ǝnnḫịl mạ-tăšbáḥḫa kāu-gụbbá-baẓá mǝm-

lité, a pour annexes les Chiyâb, et le groupe d'el-Maḥjoûbi, les Meḥâjba comme on les appelle, (en leur appliquant) une dénomination qu'ils tiennent de leur ancêtre du temps jadis.

Ces Meḥâjba sont gens de zâouïa, vivant depuis toujours séparés des autres groupes. Ils n'entretiennent pas de rapports avec les gens du Gaçr et vous auriez tort de dire qu'ils se fient à ceux de la Dabdâba. Ils demeurent dans leur coin, bien à l'écart, s'abstiennent de formariage et (par là) évitent de se mettre en litige avec leurs autres compatriotes.

Leurs jardins se trouvent à l'extrémité du pays, à part. Leurs maisons sont éparses, dissimulées dans la masse des palmiers, et l'on ne peut voir de leur quartier qu'une coupole

يجيّروها مرّتين وثلاثة وديارهم مدنّسة وثمّا منهم من يسكن في
الاكياب لتوّا

الشيّاب مثلهم ما يركنوا لبرّاني رقعتهم مبسّسة دقيقهم

أمّا القصر الحقّاني ثلاث عروش كلّ واحد وحده الناصريّين وجه
السبخة والنواجي جاوا من تالاهم أمّا فطناصة جاوا على يسار
البلاد مع والحارة اليهود حاطّين في وسط البلاد بالذات وفاصلين
بين الناصريّين ورفاقة الفطناصة تقول قدم معاشرين ثمّا دهما
وجاوا فطناصة بعدهم وبنوا شاتّين شور المناشي

الدبداية قاعدين في طبيعتهم كثيرهم تحقّه لبرّا حتّى في تراب
بشّيمة وتحدّروا للبلاد بعد مدّة يقضوا مواريهم زيّ عروبة الصوّة
وقت الخريف تجمل العرب والبلديّة والبلاد تشرد والحمّام يبدا عليه
الدعكي ما تحصّل الواحد طريق كان ما يستانّى هاذا في دواير

blanche qui de loin jette des éclairs. Dans l'année, on la passe à la chaux deux et même trois fois. Quant à leurs maisons, elles sont d'aspect terne; et il en est parmi eux qui jusqu'à ce jour habitent dans des huttes.

Les Chîyâb sont comme eux. Ils ne se fient à nul étranger à leur clan et se marient strictement entre eux (*mot à mot :* c'est leur propre peau de mouton qui fait bsîsa de leur farine).

Quant au Gaçr proprement dit, il compte trois fractions distinctes : les Nâçri au bord du terrain nu dit eç-Çubkha; les Nouâji établis à côté d'eux; quant aux [troisièmes, les] Fouṭnâça, ils ont leur quartier sur la gauche du pays où se trouve aussi le ghetto. Les Juifs sont installés au milieu même du Gaçr et séparent les Nâçri du clan Fouṭnâça. On penserait volontiers qu'ils sont anciens (dans le pays), qu'ils ont fait là

bәid-ẹtlâmmăı, fә-lıâm iżaiʿrọha mărʳtiᵉn ụәθlâθăh ụәdịdṛhụm mdândsăh uθâmmạ-mәnhụm mәn-ịûskŭn-fә-lạkịâb-әltâụụâ.

ẹššịâb meθᵉlhụm ma-iârknu-lbărṛâni, rŭgıẹthụm mbâsisạ dṛighụm.

âmmạ-lgâṣᵃṛ-әlhăggâni θlāθ-ọırûš kŭlˡ-ụdhẹd-ụâhdăh : ennâṣrịịin ụâżh-ụṣṣûbhăh ụәnnụâżi żû-mәn-tạlâhụm, âmma-fụṭnâṣăh żû-ıᵃlạ-iṣâṛ-әlbᵊlâd, hûm-ụәlhâṛăh. ʿlihûd hâṭṭịn fi-ụâṣṭ-әlblâd-bәššâṭ ufâṣlîn bẹn-ẹnnâṣrịịin ụәṛfâgt-ẹlfụṭnâṣăh, tgûl-ʿgdẹm mıāšrîn-θâmmạ-dîmạ; użû-fụṭnâṣâ-bâıᵃdhụm ụәbnû šābbîn-šọṛ-lәmnâši.

ẹddạbdâbạh gāıdîn-fә-ṭbîıẹthụm, kθîrhụm ihọṭṭ-әlbâṛṛa hâttạ-fә-ṭṛāb-bẹššîmăh ụihâdᵈru-lẹlbᵊlâd băıᵃd-mẹddăh ịigδụ-mmᵘārîbhụm zaịị-ọırûbt-ụṣṣụụâh.

ụâgt-ẹlhrîf tẹżmәl-lăıṛâb ụәlbẹldịịăh uᵊlәblâd tâšṛăh ụәlhămmâm iâbda-ıᵃlẹh-ẹddâıki, mạ-ihâṣṣәl-lụâhẹd-ᵊṭrîg

(leur) vie de temps immémorial, que les Foutnâça ne sont venus qu'après eux et ont construit leurs demeures en tirant vers el-Menâchi.

Les gens de la Dabdâba sont restés dans leur condition première. Beaucoup d'entre eux vont camper au dehors jusque même dans la région de Bechchîma, et ne descendent à el-Ḥâmma qu'à intervalles de temps éloignés, pour faire les emplettes nécessaires, comme de purs bédouins du plat pays.

Au temps de l'automne, bédouins et sédentaires se réunissent. Le pays s'anime gaiement. Le bain commence alors à connaître un encombrement tel que pour y avoir son tour il faut attendre; ceci aux environs immédiats de la Cité, car en

المدينة امّا لاوطى لاكان الما يبدا محدّر تلقى القمراوة فاضية تتجلطم
وعومة فيها خير من الشرشارة
البلاد اربع فرق دايرين بالمدينة وثمّا العين لا تابعة لا هاذوم لا
هاذوما الما مقسوم من قديم بين الغوب النشرب وثمّا ياسر في الجرّ
يقعد يابس خصاص في الصيف الما ضنين والوطا مشققة عطشانة
تنبعط الاقاري والما يحبس ما تدري عليه وين يتغور وتقعد الغابة في
الصيف الصائف كالحة تتبحّ

الهمامة وبن زيد

كان الحال تقرّب عليه المغرب حنا قاعدين تحت حيط الجامع نصغوا
في كلام شايب هارم ما بقى من بدنه كان لسانه ماضي وينها قوّته
وقت اليمزّ ترّاس مجمد فوق ذراعه وينه جهده أيام يرفع الشاه
تحت زنوده لا نادم ولا واجعه ما فات من شبابه رواه من الحلو والمرّار

aval, si toutefois libre cours est donné à l'eau, on trouve les bassins naturels libres, pleins à déborder; et il fait meilleur y prendre un bain qu'à la cascade d'ech-Charchâra.

La localité d'el-Ḥâmma compte donc quatre fractions toutes installées autour de la Cité. A la Cité se trouve la source qui n'est dans la dépendance (exclusive) ni des uns, ni des autres. Depuis les temps anciens, l'eau en est partagée entre les jardins qui ont droit à l'irrigation. Mais il y en a beaucoup dans l'oasis à demeurer secs, surtout pendant l'été où l'eau devient rare, où la terre altérée se fendille. Des crevasses s'ouvrent, l'eau cesse de couler sans qu'on sache où

kạn-mạ-ịịstạnnạ. hâḍâ fə̆-dụâịịr-lə̆mdînăh; âmma-lọṭâ lạ-kạn-ẹ̆lmí iậbdạ-mḥâddĕr tậlġa-lgĕmṛâụa-fâḍịăh tĕžžâḷṭâm uịọma-fẹ̆hạ bẹ̆r-mẹ̆-ššâṛšâṛăh.

ẹ̆lblậd âṛbịă-fṛẹ̆g dạirín-bələ̆mdínạh uθậmma-lịịn lạ-tậbịăh la-hâḍụm la-hâḍọmâ. ʿḷmí mặgsûm-mə̆n-ʾgdím bẹ̆n-ĕlyụə̆b-ʿḷṭậšṛăb uθậmmạ-iậsĕr fə̆-žžâṛ iúgịŏd-iậbə̆s, bụḥṣậṣ-fə̆-ṣṣíf lmẹ̄-ḍnín uluṭâ-mšặgiġạh ịăṭṣậṇạh ten'ḥhăk-lạ̄fậri ụə̆lmí iâḥbặs mạ-tẹ̆dṛị-ʾlíh ụẹ̆n-ịitậyụâṛ utúgịŏd-ʾlyâbăh fə̆-ṣṣẹ̆f-ə̆ṣṣâịf kâlḥa-tẹ̆tbậllăḥ.

lặhmậmmặh ubə̆n-zíd.

kạn-ẹ̆lḥâl tgậrrə̆b-ʾlẹ̆h-ẹ̆lmə̆yṛə̆b. ḥní gạ̄ịdín tẹ̆ḥt-ḥẹ̆ṭ-ə̆žžậ-măị nâṣyụ-fə̆-klạ̄m-šậịib hậṛə̆m mạ-bgệ-mə̆m-bệdnặh kạ̄n-ẹ̆lsậnạh mâḍị. ụẹ̆nhạ gûtặh, ụâgt-ẹ̆l-ịhẹ̆z-tặṛṛăs-mẹ̆žhẹ̆d fọġ-ẹ̆ðṛậịăh! ụẹ̆nặh žẹ̆hdặh aịịạm-iâṛfăị-ẹ̆ššậh tẹ̆ḥt-ẹ̆znûdặh! lạ̄-nậdə̆m ulạ̄-ụdžịăh mạ-fật-m'n-ẹ̆ṣbậbăh. ṛụâh mə̆-lḥẹ̆lu

elle se perd; et les jardins, au cœur de l'été, demeurent arides et desséchés.

II. HAMÂMMA ET BENÎ-ZÎD.

C'était presque au moment du coucher du soleil. Nous étions assis au pied du mur de la mosquée à écouter les propos d'un vieux cassé par l'âge. De son corps, rien ne restait que sa langue encore pleine de verve. Où donc s'en était allée sa force des temps où, sur son avant-bras, il soulevait un homme solide? Où donc était partie sa vigueur des jours où il pouvait sous le bras porter une brebis? Il ne se repent de rien (du reste), il ne ressent nulle douleur d'avoir à tout jamais perdu sa jeu-

وما عاد علاش قلبه ياسّى لغى فرح الزمان واحزانه وعلق جاشه
بحبّ ربّي والنبي رسوله كان في المواقف اديب صاحب راية وكّن
قيلته في شكر الربّ عاطي التوبة يومها تحكي والدموع مالية
عيونه تفكّر رجاجيل من انداده نكره عليهم فاتوا تفكّر يوم غارت
الهمامّة على البزيدي تفكّر يوم صيودة جرحت ومات خوه العاتي
تفكّر يوم ججبت الشمس في غمار السافي تفكّر يوم رزم طبل
الغورة قال

حضرنا في ما يقرّب من مائة زمالة تلاقينا هاذين والعدو ضاع دليله
فاتوا لنا فرسان صناديد شفيقي منهم ناسهم ياسرين وعنّوا علينا
حضر للميدان الشرياق فوق جواده الاجل وطلب البراز معا زعيم
الغورة حضر له نصر الجالي وقال له نموت واحد منّا تنفرق الخوضة
خوه على رداعه واعرف من هو خصيمه انا نصر الجالي راني انا
نصر الجالي حل

nesse. Il s'y est abreuvé de douceur et d'amertume. Désormais rien ne saurait plus peiner son cœur. Le vieux s'est fait insensible aux joies comme aux tristesses du sort, et son âme s'est attachée à l'amour de Dieu et de Son Envoyé, le Prophète. Dans les solennités, il était jadis un poète renommé. Son talent aujourd'hui n'est plus tourné qu'à la louange du Maître suprême, dispensateur de la résipiscence. Ce jour-là, il racontait, et ses yeux étaient pleins de larmes. Il se souvint des preux, ses contemporains — quelle brûlure en son cœur! — partis pour toujours. Il se souvint du jour où les Hamâmma razzièrent les Benî-Zîd. Il se souvint du jour où des lions furent blessés et où périt son frère intrépide. Il se souvint du

u̯ə̆lmŭrrdṛ uma-ıád-ıᵃlāš-ġâḷbâ-ııssə̆f. lyă-fârḥ-ẹzzmạn u̯ăḥzạnah u̯ăılăġ-žạšạh bḥẹbᵇ-ṛábbi u̯ə̆nnbîᵁ-ọrṣŭlăh. kạn fᵃ-lŭmmᵘăġẹ̆f adib ṣâḥẹ̆b-ṛdịăh; u̯âllẹ̆t-hẹ̄ltăh fi-šŭkṛ-ə̆ṛṛâbᵇ ıdḷi-ttọbăh. ịọmha ịẹ̆ḥki u̯ə̆ddmû"ăı mạlịa-ıᵃịûnạh; tfâkkăṛ-rĭžăžil m'n-ăndạdăh, nâṛa-ıᵃlẹ̄hụm, fạtu; tfâkkăṛ ịọm-yârẹ̆t-lăhḥămmạ-ıᵃlạ-lĭzídi, tfâkkăṛ ịọm-ᵊṣıûdạ-žẹ̆ṛḥẹ̆t umăl-ḥŭḥ-ẹ̆lıdti; tfâkkăṛ ịọm-ḥŭžbə̆t-ıᵃlẹ̄hụm-ə̆ssạmᵊs fụ-ymăṛ-ə̆ssạfi, tfâkkăṛ ịọm-ᵊrzâm-ṭâḅl-ẹ̆lyọrăh, ġâl :

« ḍhâṛna fi-mạ-ıgărrə̆b mə̆n-ᵊmịạt-ẹ̆zmạlăh. tlăgẹ̄nạ-hădḍîn u̯ə̆lıᵃdŭ ḍăı-ẹ̆dlĭlăh. mătŭnnạ-fĕrsạn ṣᵊnădíd šġĭġi-mə̆nhụm. nạshụm ịăsrín uyăθθụ-ıᵃlẹ̄nạ. ḍhâṛ-lŭlmạdạn-ẹ̆ššăṛịăġ fọġ-ẹ̆žụidạ-lăḥžăl u̯ə̆ṭḷăb-ə̆lbᵊṛdz ᵊmıa-zmím-ă̆lyọrăh. ḍhâṛla-nâṣṛ-ə̆žžmạli uġâllăh : « bmọt-u̯ăḥẹ̆d-mə̆nnạ tẹ̆nᵊjṛăġ-ẹ̆lḥọḍăh! ḅŭḍ-ăılạ-rdạıăk u̯ẹ̆ırə̆j mə̆n-hụ-ḥṣịmạk! ạníᵃ nâṣṛ-ə̆žžmạli ṛdni, ạníᵃ nâṣṛ-ə̆žžmạli žmâl! »

jour où le soleil fut voilé par le nuage épais de la poussière. Il se souvint du jour où gronda le tambour d'alarme et il dit :

« Nous sortîmes au nombre de près de cent turbans. Nous nous heurtâmes à l'ennemi à la charge, et il perdit tout sang-froid. Des cavaliers, des preux d'entre nous moururent là, et dans le nombre, mon frère. Eux, ils étaient trop nombreux, ils nous accablèrent! Ech-Charjâg, monté sur son coursier à balzanes, sortit alors sur le champ de bataille et défia en combat singulier le chef de la razzia. Naçr ej-Jemâli se porta vers lui et lui dit : « Par la mort de l'un de nous deux, la lutte générale prendra fin! Tiens-toi d'aplomb (sur ta selle) et sache qui est ton adversaire, moi, c'est Naçr ej-Jemâli que je suis, (oui) moi Naçr ej-Jemâli (vaillant comme) un chameau! ».

ردّ عليه الشرياق بصوته صادي يرعب راقد الجبّانة وقال له انت
جمل وطاح بيا ولد صيودة عظم الجمل كسره ساهل وتراب بن زيد
فيه الحديد الماضي انا نموت تلقى مثيلي اعرف نهار اليوم سيفي
يروى من دمّ جاير قوّده الطمع ليدينا دمه اليوم يشفي غليلي وبن
زيد حلفت ما تردّ كان براسك تراه خوذ وداعك ووصّي على الاولاد
كان عقبوا لك امّا عظامك كون هاني عليها بن زيد تبني عليها
حوطة ويتعدّى عليها كلّ يوم الخاطر ويقولوا هاذا قبر جمل هامي
بن زيد فسمن لحمه ودفنت عظامه في الحوطة والامان

نطق الجالي والغيظ شاقّ فواده قال له كلامك مرّ بضع ما فيه ما
يتجرّع ومن حينه همّت على الشرياق فسم عمّوجه قال له غدرت
يا خوّان وضربت ضربة خادع لامكنّي خوذ وذوقه منّي ضرب بن
زيد مرّ المطعم وهمّت عليه بضربة صادت الجالي فوق كتفه
الايمن ضهّق دمّه في الشور دار مسارب ورعشت يده وطاح السيف

D'une voix éclatante, capable de faire frémir ceux qui dorment aux tombeaux, ech-Charyâg lui répliqua en ces termes : «Tu es (fort comme) un chameau ! Mais tu es tombé sur un fils de lions. L'os du chameau est facile à briser et la terre des Benî-Zîd est semée de fer tranchant. Si moi je meurs, tu trouveras mon émule ! Sache qu'aujourd'hui mon sabre s'abreuvera du sang d'un injuste que sa convoitise a livré à nos coups. De ton sang, l'apaisement aujourd'hui viendra à ma colère, et les Benî-Zîd ont juré de ne s'en retourner qu'avec ta tête. Allons, mets-toi bien d'aplomb (sur ta selle) et fais tes recommandations au sujet de tes enfants, si tu en laisses derrière toi ! Pour ce qui est de tes os, sois tranquille ! Les Benî-

rádd-ăɪlẹ́h-ẹššâriąǵ bsọ́ṭâ-ṣâdi ṭṭrɪĕb-ráǵᵉd-ĕžžąbbąnąh ugállăh : « ẹ́nta žmâl uṭáḥ-bīk-ṳẹ́ld-ǝṣṭúdăh; ɪáǯm-ẹžžmâl kâṣrăh sâhẹ́l ṳǝṭrâbᵉ-bǝn-zîd fịh-ˢlăḥdîd-ẹlmâḍi. ąnẹ-nᵉmût tálga-mθîli! ẹɪrǝ́f, nhāṛ-ǝlịúᵉm, sẹ́fi ịûrẹ́d mǝn-dąmᵐ-žąụr gáuᵘdǝ́-ṭṭmǎɪ-līdẹ́na! dąmmăk ˢlịúᵉm ṭṭšfị-ylîli ubǝn-zîd hẹ́lfǝt mą-tṛụ́dᵈ-kān-ǝbṛâṣák. tṛáh, bụ́δ-ĕrdąɪák! uṳâṣṣi-ɪᵃlą-lákbąd kąn-ɪẹ́gbûląk! âmma-ɪᵒḍâmăk kūn-hąni-ɪᵃlẹ́hą! bǝn-zîd tẹ́bni-ɪᵃlẹ́ha-ḥụṭáh, uṳûɪádda-ɪᵃlẹ́ha kŭlˡ-ịúᵉm ĕlḥâṭǝr uịgûlu : hâḍâ gâbᵈr-žmâl-hąmmąmi bǝn-zîd gẹsmǝt-lâḥmąh udǝfnẹ́t-ɪᵒḍâmąh fǝ-lhẹ́fᵖḍ-ulāmąn! »

ntág-ẹžžmąli ṳǝlyịᵃḍ šąǵǵ-ŭffᵘâdąh gâllăh : « kᵉląmăk mụṛʳ bụ́ṣᵃɪ mą-fịh-mą-ṭîžžâṛrăɪ! » umǝn-hịnăh hąmmăt-ɪᵃlą-ššáriąǵ, gsąm-ɪárrûžăh. gállăh; « ydâṛᵉt ịa-ḥâuṳân ṳǝḍṛâbᵃt ḍâṛbǝt-ḥdδâɪ lāmkẹ́nni ḥụ́δ uḍụ́gâ-mǝnni; ḍâṛᵈb-bǝn-zîd mụ́ṛṛ-ǝlmâṭɪăm! » uhąmmăt-ɪᵃlẹ́h-bḍâṛbăh ṣâdĕt-ˢžžmąli fǫǵ-kâtfą-lẹ́mǝn. ṭâṛrăǵ-dąmmą-fǝ-ššúᵈṛ dâr-ǝmsąrǝb urẹ́ɪšẹ́ṭ-

Zîd dresseront dessus un cercle de pierres, et chaque jour ceux qui passeront auprès diront : c'est le tombeau d'un chameau Hammâmi dont les Benî-Zîd ont partagé la chair, puis, à l'abri et en sûreté, enterré les os! ».

Ej-Jemâli, le cœur mis en deux par la colère, répliqua en ces termes : « Ton langage est amer, il est âcre, il est difficile à avaler! » Et sur le champ, il porta à ech-Charyâg un coup de taille et lui fendit sa coiffure de plumes d'autruche. « Tu m'as pris en traître, ô perfide! lui dit ech-Charyâg, et tu as frappé du coup d'un félon. Mais reçois celui-ci et goûte-le de ma main. Les coups des Benî-Zîd ont une saveur amère. » Et il lui porta (à son tour) un taillant qui l'atteignit sur l'épaule droite. Le sang jaillit, et aussitôt se répandit en gros filets. La main

من قبضتها وقال اقتل يا بن الهريدي تجّز نصر الجمالي درك وما عاد
فيه ضميعة من الشرياق سيفه عالي وعيّط على العدوان فوق
مركوبه نصر الجمالي فعود ما زال عظمه طري

آه يا شرياق كفّ الدويّ وارتاح نصر الجمالي وفى ويفقد اسمه
ومشهده معروف في بن زيد نادي على المشلّ تخبرك بالحقّ تخبرك
على الجمالي والفات من ايامه احمد المشلّ الفيعرف فابي لا هشّيت
الدحام نفدّه ونفرقه ونحميه

تلقّت الشرياق للحضر في العركة وقال قدّموا الكلّيكا واشبعوا نصر
الجمالي عيانَ جا المشلّ غاضه والله حال الجمالي زيّ جبل مزلزل آه يا
جمالي ها السوق درته بيدك شوف الدويلة عليك يوم ياكّر فيها
الفزع للغورة قال له الجمالي لا والله خلّيت رجاجيل بعدي تمنّي
والضرب تعرفه وتغنيه اي قال له تمثّل والله عدمك يا جمالي رزيّة

d'ej-Jemâli devint tremblante et laissa échapper le sabre, et il dit : « Tue-moi, ô Ben-Zîd, achève! C'en est fait de Naçr ej-Jemâli, il n'y a plus pour lui d'espoir! » Ech-Charyâg, levant alors son sabre, dressé sur son coursier, cria aux ennemis : « Naçr ej-Jemâli n'est qu'un chamelon! Ses os sont encore tendres! »

« Ah! ech-Charyâg! dit Naçr ej-Jemâli, cesse ce vain discours et te tiens en paix! Naçr ej-Jemâli est fini, mais son nom, le lieu de son trépas demeureront bien connus parmi vous. Appelle donc el-Mechallam! Il t'apprendra ce qu'il en est. Il t'apprendra ce que fut ej-Jemâli, ce que furent ses exploits passés. (Oui), c'est Aḥmed el-Mechallam qui sait ce que je vaux. Quand j'entrais dans la mêlée, j'étais de taille; je la dispersais, j'en faisais un brasier ardent! »

idăh uṭâḥ-ẹssíᵉf mən-gâbẹ̄ᵓ3thạ ugâl : « ûgtẹ̄l iạ-bən-lizîdi, nâzzẹ̄z! nâṣr-əžžmậli drẹ̄k uma-ıâd-fịh-ᵉṭmîıăh! » hâzz-ẹššârịâğ-sẹ̄fặh ıâli uıdịiâṭ-ıᵉlạ-lıẹ̄duân fọ̆g-mârkûbặh : « nâṣr-əžžmậli gıûd mạ-zạ̄l-ıâᵓmạ-hậfi. »

« ẫh iạ̄-šârịâğ! kẹ̄ff-əddụ̂ı uərtậḥ! nâṣr-əžžmậli ufîᵉ uịûgıᵉŏd-ẹsmặh umâšhᵉdặh mârrûf-fi-bən-zîd. nậdi-ıᵉlạ-ləmšậllặm ịịḥəbrặk-bẹ̄lθâmᵐ; ịịḥəbrăk-ıᵉlạ-žžmậli uəlfật-mᵉn-aịịâmặh; ḥmûdd-ẹlmšậllặm ˈḷịẹ̄rrəf-gậbi. lạ-ḥâššẹ̄ṭ-ẹddḥâm, ugẹ̄ddặh unẹ̄fərgặh unẹ̄ḥmịh. »

tlâffặt-ẹššârịâğ lᵉlẹ̄ḥəᵓ3r-fə-lıârkăh ugâl : « gâdᵈmu-lkŭllîkạ uâṣ bḥụ-nâṣr-əžžmậli ıᵉịận! » žẹ̄-lmšậllặm yâᵓ3âh uâḷḷâh ḥâl-ẹžžmậli zâiⁱ-ẹžbậl-əmzậlzặl : « âh, iạ-žmậli! hạ-ssûg dẹ̄rtạ-bidậk! šọ̆g-ẹddụîlạ-ıᵉliᵉk iọm-ịikkẹ̄r-fẹ̄hạ-lfzâı lẹ̄lyârăh! » gâllặ-žžmậli : « lạ̄-uâḷḷâh ḥâllẹ̄t-ᵉržạ̄žîl-bâıdi thânni uəᵓ3ârᵈb tẹ̄ẹ̄rfặh utẹ̄gnịh! » — « ĩ, gâllặh, thâịịl! uâḷḷâh ıẹ̄dmặk

S'étant tourné vers ceux qui avaient pris part au combat, ech-Charyâg leur dit : « Avancez tous et regardez de vos yeux Naçr ej-Jemâli! » El-Mechallam vint, douloureusement ému, par Dieu, du sort d'ej-Jemâli (tombé) tel un mont dont a tremblé la base : « Ah, ej-Jemâli, (dit-il,) cette affaire c'est toi-même qui en fus l'artisan. Combien te regrettera ton clan le jour où chez lui retentira le signal d'alerte contre la razzia! — Par Dieu non, répondit ej-Jemâli, je laisse derrière moi des hommes capables de tranquilliser (les cœurs), et qui, pour ce qui est des coups, savent en porter et de bonne main. — Oui da, reprit el-Mechallam, tu vas trop loin! Par Dieu, ta disparition, ej-Jemâli, est une perte cruelle et il n'est fruit des entrailles des femmes qui en puisse désormais apaiser la cuisante dou-

وما عاد يطفي نارها من تخذه الارحام بن زيد تقعد تنحب عليها ديما في
الحرب كنت رجيل يوجعها الراجل حتّى عدوها يكيه
حنا هكّا نسمعوا طبّالة تفزّع والذرّي في العقاب تتعايط ناض واحد
منّا قال لا كان ما زال وقت الغورة نقولوا هاذا فزع للهمّامي هنا
هكّاك حتّى نسمعوا في الصغار تتزاقى الجراد الجراد
في الحين سكتت الطبّالة وناض البرّاح يهزّ الجراد بايت كدوة الميعاد
واللوم على المتخلّي وما يعجّل بالمسفاه وما تغرّ بالناس ألّا شدّوا على
زوايلهم وتقصّدوا باب الله في ليلة سخونة والظلام مدكّن على
السما ووطاها
مشينا حتّى صبت النوّة وطلعت علينا القمرا في شطيب السبخة
وزدنا مشينا مشوار وصلنا بقعة ما نسمع كان التراب يتكتك تحت
الحافر والحطب يتهرّي زيّ نار لهيبة عرفنا الجراد ثمّا بايت وكّينا على
النزول وتوكّلنا على الله في سعيه حايبين لا يظهر عليه النهار

leur. Les Bent-Zid continueront de la déplorer, car toujours à la guerre tu fus un valeureux. On souffre de voir mourir un homme de cœur; et même s'il est un ennemi, on en a deuil.»

Nous en étions là, quand voilà un tambour qui bat l'alarme et les enfants qui crient derrière. L'un de nous se prit alors à dire : «Si c'est encore le temps des razzias, nous dirons que voilà une alerte pour l'attaque des Hamâmma.» Et là-dessus, nous entendons bientôt les enfants hurler à qui mieux mieux «les sauterelles! les sauterelles!».

A cet instant même, le tambour se tût et le cri modulé de l'annonce publique se fit entendre : «Les sauterelles, pour cette nuit, sont tombées à la Colline de l'Assemblée. Blâmé soit qui

ịa-žmḁli rzịịăh uma-ıād-ịịtfi-nḁṛăk mə̆n-tẹ̆ḥẹ̆dfa-lăṛḥām. bə̆n-zid tugı⁸ŏd-tẹ̆nḥẹ̆b-ıᵃlíᵃk. dīma fə̆-lḥāṛb kūnt-ẹ̆ržīl. ịūžıḁk-ə̆ṛṛdīžẹ̆l; ḥḁtta-ıᵃdūk-ıkīd.»

ḥnẹ̄-hẹ̆kka, nḁsə̆mıu-tḁbḥḁla-tfḁzzăı ụə̆δδẹ̆ṛʳ fə̆-lıᵃgḁb tẹ̆tıḁịḁṭ. nḁδ-ụaḥẹ̆d-mə̆nna gāl : «lā-kān mā-zāl-ụḁgt-ẹ̆lyọṛăh, ugūlu : hāδū fzăı-lẹ̆lhāmmḁmı.» ḥnẹ̄-hụkkḁk ḥḁtta-nḁsə̆mıu-fə̆-ṣṣyāṛ-tẹ̆zzḁga : «ẹ̆žžʿṛād ẹ̆žžʿṛād!»

fə̆-lḥịn sẹ̆ktẹ̆t-ə̆ṭṭḁḥḥḁlăh unḁδ-ə̆lbrịḥ-ịrẹ̄nⁿ : «ẹ̆žžʿṛād bḁịịt kẹ̆dụʾt-ẹ̆lmiıād ụə̆llúᵃm ıᵃla-lịịtḥḁllăf uma-ıăžžẹ̆l-bə̆lmẹ̆sṛḁd.» uma-tfụṛʳ-bə̆nnḁs ẹ̆lla-šḁddu-ıᵃla-zụāịīlḥụm ụə̆tgḁṣdu-ḅḁḅ-ḁḷḷā fi-lẹ̆la-ṣḥụnăh ụə̆δδʾlām mdḁkkẹ̆n-ıᵃla-ssmíᵃ ụuᵘtḁha.

mšẹ̆na ḥḁttă-ṣfə̆t-ʿnnḁụụăh uṭə̆lıẹ̆t-ıᵃlẹ̆na-lgămṛā fə̆-šṭịb-ṣṣụbḥăh uzẹ̆dna-mšẹ̆na-mẹ̆šụāṛ. uṣə̆nna-bụgıăh ma-tḁsmăı-kān-ẹ̆ltıāb iṭḁktẹ̆k-tẹ̆ḥt-ẹ̆lḥḁfə̆ṛ ụʾlăḥṭḁb ịitri zai-nāṛ-ə̆lhịbăh. ıᵃrāfna-žžṛăt-θḁmına bḁịịt. fḁkkẹ̆na-ıᵃla-zzúᵃl, ụə̆tụḁkkḁlna-ıᵃlā-ḷḷā-fi-săıịăh ḥăifin lā-ịḁδhāṛ-ıᵃlẹ̆ḥ-ẹ̆nnhāṛ iṭḁịịr ụḁgt-

se dérobera et tardera à se mettre en route! » Et les gens alors de garnir aussitôt leurs bêtes et de prendre le chemin par une nuit chaude où l'obscurité couvrait d'un voile opaque le ciel et la terre.

Nous marchâmes jusqu'à ce que se dissipât la brume; et la lune se levant nous trouva à la frange du chott (el-Fejîj). Nous continuâmes à cheminer quelque temps encore, et arrivâmes à une place où l'on n'entendait que la terre craquer sous les sabots des bêtes et la broussaille crépiter comme un feu qui flambe. Nous connûmes ainsi que les sauterelles étaient là pour la nuit. Nous déchargeâmes les bêtes et nous mîmes à notre besogne de ramassage. Nous craignions que, le jour se levant, les sauterelles ne prissent leur volée lorsque la rosée se

يفتّر وقت التفطير عليه الندوة وما جا الصباح كان ما عمّرنا منه
فول تتراقص وجينا مولّيين وما تسمع كان الصوت ينعزّ بالمقرونة

جمل فحل يداوي غلبه

يوم جمعة استافقت بكري قبل طياح النجمة حلّيت الاعقلة من
الرساوي وسقتهم للغدير في الظلام الدامس ترى قبل ما تحضر فيه
البكمة الجمل الاحمر صايل والحلو يتلاطم لي معا فحول اخرين
فلتقتهم من الدار هذا هو المهير وسبق من قدّام بتّركت جمل آخر
وركبت عليه حتى وصلت رحبة الحمّام لقيت فحل بايت فيها يهجوا
في الصبح يوردوا ويتعدّوا صدر الجمل الاحمر نقمر ونهم والكشاكيش
تتطاير وصدّارته على حنكه نولول رمّ عليه جمل اخر بارك فرزله

serait évaporée. Le matin ne vint pas que nous n'en eussions chargé de doubles sacs qui se balançaient (sur le dos des bêtes). Et nous prîmes la route du retour (tout le long de laquelle) vous n'auriez entendu que chansons à deux voix monter vers le ciel.

III. BON CHAMEAU MÂLE SAIT PRENDRE SA REVANCHE.

Un vendredi, je m'éveillai très tôt, avant le coucher de l'étoile du matin. Je débarrassai les chameaux de leurs entraves, et, dans l'épaisse obscurité, je les poussai vers le bassin de

ĕlʾṭṭīr-ăɪlĕh-ĕnnăduăh. umą-žę-ṣṣᵉbăḥ kạn mą-hăzzęną-mə̆năh ḥmŭl-tə̆ṭrāṭă užīną-mụăllịīn umą-tăsmăɪ-kăn-ə̆ṣṣŭʿṭ ịīnhăzᵉ-bə̆lmăgrŭnăh.

žmăl făḥᵉl idăụi yụlbăh.

iọm-žęmɪăh ṣṭāgăđᵉt-băkri găbl-ə̆ṭṭăḥ-ĕnnăžmăh. ḥăllęt-lęžęɪnlą-mə̆-rrṣăụi ŭsŭgᵉlhụm-lęlgᵉmīr fə̆-ə̆ṣṭăm-ə̆ddămə̆ṣ tĕrĕd găbᵉl-mą-tăkθăṛ-fịh-ęlbăkmăh. ᶜžžmăl-lăḥmăṛ ṣăịīl ụə̆nḥăf ịīṭăṭămli-mɪa-fḥŭl-ŭḥrīn. ṭăṭăɪᶜthụm-mə̆-ddăṛ. ḥōę-hụuă-lə̆mrīr ụə̆ṣbăg-mŭn-gŭddăm. băṛṛăkt-ᶜžmăll-ăḥĕr ụə̆rkĕbt-ăɪlīᵉh ḥăttă-uṣə̆lᵉt-răḥbᵉt-ęlḥămmăm. lgīt-găfᵉl băịīt-fĕhą ịāržu-fə̆-ṣṣŭbᵉḥ ịŭrdu uịītɪăddu. hᵉdăṛr-ęžžmăl-lăḥmăṛ năgmăṛ ụə̆dhăm ụᵉlękšăktš tə̆ṭṭāmą uhăddărṭăh ɪᵃla-ḥęnką-tụăluŭl. ṛădd-ăɪlęh-ęžmăll-ădhăm băṛęk. gᵉmăẓlăh

l'abreuvoir pour qu'ils y bussent avant que le bétail ne devint trop nombreux. Le chameau roux était en rut et je craignais une rencontre entre lui et d'autres mâles. Je fis sortir mes bêtes de la maison. Le chameau roux, lui, prit la piste et partit en avant. Je fis s'accroupir une autre bête et montai dessus. J'arrivai ainsi au placis du bain où je trouvai une caravane qui y avait passé la nuit, attendant l'arrivée du matin pour aller à l'abreuvoir et continuer sa route. Le chameau roux brama, grogna, puis fonça, des flots d'écume à la bouche, le voile du palais sorti bruissant sur la mâchoire. Un chameau brun foncé, accroupi là, lui répondit, puis voulut se lever pour le joindre, et n'eut son élan brisé que par ses fers et son entrave

وما لحاه كان الحديد وعقاله ناضوا مواليه ودفعوا جملنا وطفّروه
بالحيلة بعد ما فارعوا وصبطوه طول الفخاذ

جريت انا نفدع فيه بملاطة تلفت لي وعينه تقدي زيّ جمر يسرج
صابه واري وتقول عليه مغلوب ذلّ طالب ثاره هدر هدرتين اخرين
وتلفت عليّ راجع خفت انا عيّطت في وجهه مولاك ها خنت العاهد
وقف الجمل وبهت وطّى راسه ودحاني بالتربيص من عراضه وشبّ
في القافلة وقصد عين مراده لا عاد يحسّ ضرب ولا يسمع نهير من
هو فازع حشّ وذبح مقتول والّا قاتل والضرب فيه نسمعه من سواني
الخرجة هدر وندر صوّال باغي براز عديانه ياخذ بالثار يشفي غليله
والّا يموت ثمّ بين الحومة

حاروا الناس في تقصيره وناضت الجمال الكلّة جافلة مشلوشة وناض
ورزم فحل الفحل كان قبل محدّه قطّع عقاله وقصد قدو جملنا وهو
غير يتباعم في ريقانه

de corde. Ses propriétaires se levèrent, repoussèrent notre chameau, et finalement le firent sortir (de leur campement) en employant la ruse, après avoir bataillé (vivement) et chargé de coups la bête tout le long des cuisses.

Moi, j'accourus pour le détourner par les moyens doux. (Alors) il se tourna vers moi, l'œil brillant comme braise qui flamboie sous l'atteinte de la brise. On aurait dit d'un vaincu, humilié, aspirant à la vengeance. Deux fois encore il brama puis, rebroussant chemin, fit demi-tour vers moi. Je pris peur et lui criai en pleine face : « C'est ton maître ! Ah ! Te voilà qui trahis le pacte ! » Ebahi, il s'arrêta, baissa la tête, puis me repoussa tout doucement de devant lui, et, tournant ses pas vers la caravane, alla droit à celui-là même qui lui tenait

uma-nḫâh kān-lăḥdîd ụọᵉ₃gâlạh. nâḍu-ᵐmᵘălịh unệdhụ-žmânna uṣ̂ăhhᵃrụh-bəlḥịlăh băıᵃd-ma-fârıụ uṣəbtụh ṭụl-ăfḥâḍ̂ăh.

žrẹt-ạniᵃ nâgdăı-fịh-bụıbâṣăh. tlăffâtli uıẹnăh tệgdi zai-ᵭâmᵃı-ịisrệž ṣâdạ-ụâri, ụətgûl-ăılịᵃh mâylûb δâll ṭâlăb-θâ ăh. hᵃdâr haḍệrtẹn-ụḫrîn ụətlăffăt-ıᵃlâịịa-ıdăžăı. ḫŭft-ạniᵃ ıaịịâṭᵉt-fi-ụăžhăh : « mulâk 'âh! ḫụnt-ệlıdhệd! » ụgâff-ẹžžmâl ụəbhệt ụâṭṭâ-ıâṣâh ụədhâni-bəttəı bịṣ mᵉn-ŏıṛâḍ̂âh uṣâbᵇ-fə-lgâflâh ụəgṣâd-ıẹn-ᵉmıâdăh la-ıâd-iḥệss-ᵉḍ̂âıᵃb ula-ịâsmăı-nżịı-mən-hụ-fâzăı. ḫăšš ụədḥâm măgtûl-ụâlla-gâtệl ụəḍ̂ḍ̂âıᵃb-fịh tâsəmıa-mən-sụâni-lḫệržăh. hᵃdâr ụənδâr ṣâuụâl bâyị-bıâz-ıệdịânăh ịdḥệδ-bəθθâı ịišf-ăylîlâh ụâlla-imūt-θâmᵐ bẹn-ệlḥọmăh.

ḥâru-nnâs-fi-təḍ̂hịrăh unâḍ̂t-ệžžmâl-ệlkûllăh žâflăh mâslûšăh unâḍ̂ ụərzâm fâḥl-ệlgâfᵉl kān-gâbᵉl-mḥâddăd, gâṭṭâı-ıᵉgâlăh ụəgṣâd gệdu žmâlna uhụᵃ yẹr-ịitfâyâm-fi-rigânăh.

au cœur. Dès lors, il fut insensible aux coups, sourd aux rappels à l'ordre de tous ceux qui étaient accourus. Il pénétra (dans le troupeau) en bousculant, prêt à tuer ou à se faire tuer. Et coups (de pleuvoir) sur lui qu'on les aurait entendus des palmeraies d'el-Kherja. Il brama, lança son cri d'avertissement, farouche, avide d'entrer en lice contre ses ennemis. (Il lui fallait) tirer vengeance, assouvir sa rancune, ou, là-même, sur le champ de bataille, perdre la vie.

Les gens de la caravane ne surent comment s'y prendre pour le faire sortir (du troupeau). Effarouchés, ahuris, tous les chameaux se mirent sur pied; et alors, (lui aussi), l'étalon de la caravane se leva et brama. Il avait les fers aux pieds, mais il rompit son entrave de corde et marcha tout droit à notre chameau, s'inondant des flots de sa bave.

بجّع الجمل الاحمر وقفا حقّ رداعه تقول عليه حقر الفحل الجاي
قاصد شوره أمّا الهدير يطبق ما قعد لينه بطالة ووقف جمل القفل
وزرزط نابه عيّط العربي وقال هشّ يا طفل هزّ دنيط اليوم الاخّر في
بقيّة ايّامه اعجل واجّع غير سوق مشومط جملنا عربي مغياظ وكيف
يناصبه جمل البلدي دونط سوق جملط ما لقينا حنا معاه فصالة
لهب قلبي وهرز رعد غيوضه قلت له حلّ صعلط واطلق ربطه
وبان من هو ذكرنا الطلق غير ورّانط وحقّق في جمل البلدي اشبح
الصول من الاثنين آما هو هابوا جملي راهو حرّ واعر جهده
تقول الجمل الاحمر فهم كلامي وتلقّت زيّ من يبغي رسوم الدعكة
ردّوا العروبة جملهم ولا من قدر يسوق جملنا شخص ثمّا واقف يريد
يشفي غليله من جمل قالوا عباره جيت انا وقبت عليه براسي

Le chameau roux écarta les jambes et se mit bien d'aplomb. Il semblait dédaigner l'autre étalon qui s'avançait venant vers lui. Quant aux bramements, ils remplissaient l'air et continuaient sans interruption. Le mâle de la caravane se dressa et grinça des dents. Le bédouin (son maître) se mit à crier et m'interpella en ces termes : « Eh garçon ! Entre dans le troupeau et enlève de là ta sale bête ! (Ou) ce jour sera le dernier qui lui reste à vivre. Allez, fais vite ! et hardiment ! et emmène-nous seulement ton chameau de malheur. Le nôtre est un chameau bédouin qui entre facilement en fureur. Comment une bête de sédentaire pourrait-elle l'affronter ! Vas-y, emmène nous ton chameau ! Nous, nous n'avons pas trouvé moyen de nous dépêtrer de lui. »

(Ainsi dit-il) et mon cœur jeta des flammes; le tonnerre du courroux y gronda; et je répartis : « Détache ta bête de

fähhăž-ᶜžžmăl-lăhmăr ụăhδẹ-hăğğ-ărdạıăh, dgŭl-ăılíᵉh ᵃhğăr-lăʃhăl ᶜlžạı gădsăd-šọrăh. 'ẹmmạ-lăhdír ịụịbŭğ ma-gıăd-lıh-ᶜbțălăh. uğăʃ-žmăll-ẹlğăʃᵉl uzărzăț-năbăh. ıăịıăț-ᵉlıᶜŏrbi uğăl : « bŭšš ịa-țọʃᵉl! hẹzz-ẹdníkum! lịúᵉm lẹhhẹr fă-bgŭt-aịıdmăh. ẹıžẹl! ụădhăm! γẹr-sŭg-ămšŭmăk! žmănna ıŏrbi măγịăδ ukíᵉʃ inăsịh-žẹml-ẹlbẹldi? dŭnăk, sŭg-žẹmlăk! ma-lgína-hnı́ᵃ mıăh fsălăh. »

ᶜlhẹb-gălbi uădıăz-răıd-ŏγịŭδăh gŭltlăh : « hẹll-ăsfăk ụụtlŭğ-rŭbțăh! ụibăn măn-hụ-δkăırna! ŭțlĕg γẹr ụărrăθăk uhăggĕg-fă-žmăll-ẹlbẹldi! ăsbăh ăssŭᵃl-măl-lĕθníᵉn ạmā-hụụă! hăbu-žẹmli! rdhụ-hŏrᵀ ụăıẹr-hŏmgăh. »

tgŭl ẹžžmăl-lăhmăr fhăm-ăklămı; ụăllăʃʃăt zăı-măn-ịẹbγị-rsăm-ăddăıkăh.

răddu-lıᵉrŭbă-žmălhum ula-măn-ᶜgdẹr isŭg-ẹžmănna. shĕš θămma ụăgĕʃ irīd-țịšʃị-γlılăh măn-ᶜžmăl ğălŭᶜ-ıbărăh. žŭt-aníᵃ umẹț-ăılíᵉh bᵉrăsị « mulăk! hăịịă-țıăh ụălla-igŭlu

ruine, et défais son entrave! et on verra bien qui de nous deux a le vrai mâle! Détache seulement ta bête de guigne et regarde bien le chameau du sédentaire! Et vois (alors) lequel des deux peut montrer le plus de fureur! Laissez mon chameau tranquille! C'est une bête de race et pas commode quand il s'irrite. »

On aurait dit que le chameau roux avait compris mon langage. Il se tourna vers moi comme un guerrier avide d'engager la lutte.

Les Bédouins ramenèrent leur chameau. Mais personne ne put faire bouger le nôtre. Il resta planté là, dressé, désireux d'assouvir sa rancune contre un chameau qu'on avait prétendu capable de se mesurer à lui. Moi alors je me mis de la tête à lui faire signe comme pour lui dire : « Voyons c'est ton maître!

مولاك هيّا طيعه ولّا يقولوا جمل نذل قليل اصل عديم ربايه في
الحين لمّ احفافه وهدر هدرة توري طاعته لمولاه ما هو شي غلبه
وقصد الفهم ساكت كامد حزين والغلّ في الجواجي يتهي حتّى
حرك انيابه حشّ القمير واللّه ما ذاق منه جغمة وبرك في الما والغيظ
ركبه الحمّة استحلى الما حامي وزايد فايض قطعت الجمال ونهز هو
معاها وطلع ريض زيّ مكسكس عليه الذلّة وكلّ ساعة يتلفّت لي
بعين دمعت من القهر والتعدا حسبته ذياب من تلّاي حذيت
حذاري وقلت له يا جمل لا خنت راني نصيدك من هو يجيب
لك ليديك الشعير منقّى نقول لك كيفو تخونني مولاك راني
نعوفك رزم رزمة نقول راجل تنقّد على شي راح وفاته
وصلت الدار ورسيت الجمال الكلّة امّا هو جا ووقف في مطراحه جبت
حدّاته وبرّكته وحذيت كمّ صورتني يمسح في دموعه تقطر وينه

Allons! Obéis-lui! Sinon on dira que tu es un chameau de rien, de mauvaise race, mal éduqué.» Aussitôt il joignit ses pieds et lança un bramement qui dénotait son obéissance à son maître, non (l'aveu de) la défaite. Silencieux et soucieux, rempli de chagrin, il se dirigea vers l'abreuvoir; et la colère lui frémissait dans les entrailles et lui montait même frotter les dents. Il entra dans le bassin de l'abreuvoir, mais, par Dieu, n'y goûta pas une seule gorgée. Il s'accroupit dans l'eau, tout enfiévré de courroux, et trouva de l'aise au contact de ce liquide, chaud, et en outre abondant à déborder. Les autres chameaux ayant quitté l'eau, il se leva d'un bond avec eux, et sortit de l'abreuvoir, calmé, comme si, à brins menus, l'humilité s'était sur lui répandue. Mais de temps en temps, il se tournait vers

žmǻl nẹ̄dˁl glīl-ǻṣ̌ᵃl ɜᵃdîm-ǝ̆rbǻịǻh.» fǝ̆-lḥịn lǻmm-ǎḫfǻfǎh uǻhdǎr-ḥǻdrǎh tûri-ṭǻɜᵃtǎh-ˁlmūlǻh, mûši-ẏụ̈lḅǎh, ụǝ̆g̈ṣǻd-lẹ̄g̈mîr ṣǻmǝ̆ṭ-kǻmǝ̆ṭ ḥzîn ụǝ̆lyụ̈lˡ fǝ̆-žžụǻži ịûtri ḥǎtta-ḥrǻkᵏ-ǻnịǻbǎh. ḥǻšš-ˁlẹ̆g̈mîr ụǻḷḷǻhị ma-δǻ̄g̈-mǝ̆nạ-žụ̈ymǎh ụǝ̆brǻk-fǝ̆-lmîᵃ ụǝ̆lyịᵃδ rẹ̄kbǎ-lḥẹ̄mmǎh. sṭǎḥlạ-lmîᵃ ḥǻmi uzǻịǐd fǻịǐδ. δǝ̆hrẹ̄t-ˁžžmǻl ụǝ̆g̈mǻz hụ̈ụǻ-mɜǻha ụǝ̆ṭḷǻɜ rịδ zại-mkǻskạs-ɜᵃlẹ̄h-ẹ̄δδẹ̄llǎh ukǔlˡ-sǻɜǎh ịûtlạffǻtli bˁɜẹ̄n-dǝ̆mɜẹ̆t mǝ̆-lg̈ǻhᵃr-ụǝ̆ttẹ̄ɜdîᵃ. ḥṣẹ̄btǎh ḥịǻb-mǝ̆n-ṭǻlǻi, ḥδẹ̄ṭ-ᵃḥδǻri ug̈ûltlǎh : « ịa-fǎḥᵃl lạ-ḫụ̈nˁt rǻni-nṣịdǻk! mǝ̆n-hụᵘ-ižîblǎk-ḥdîᵃk ẹ̄ššɜịr-ǝ̆mnǻg̈gạ? ng̈ûllǎk kẹ̄f-ǝ̆tḫụ̈nni mulǻk rǻni-nɜịg̈ǎk.» rzǎm-rǻzmǎh dg̈ûl rǻžẹ̄l ˁtnǻhhǎd-ɜᵃlạ-šǻi rǻḥ-ụfǻtǎh.

usǝ̆lˁt-ẹddǻr ụǝ̆rsẹ̄t-ẹ̄žžmǻl-ẹ̄lkûllǎh. 'ẹ̄mma-hụ̈ụǻ žîᵃ ụug̈ǻf-fi-mụṭrǻḥǎh. žît ḥǎddǻttǎh ubǎṛṛǻktǎh ụǝ̆ḫδẹ̄ṭ-kẹ̄mᵐ-ṣụrîti nǻmsǎḥ-fǝ̆-dmûɜǎh ṭụ̈g̈ṭụ̈r. ụẹ̄nǎh hǎk-ẹ̄žžmǻl-ǝ̆ṣṣǻịǐl? ụẹ̄nǎh

moi avec un œil où le sentiment d'avoir été contraint, opprimé, mettait des larmes. Pensant qu'il lui était venu envers moi de noires intentions, je pris mes précautions, et je lui dis : « O étalon ! (Attention !) Si tu veux agir en traître, moi je te traiterai en conséquence ! Qui donc t'apporte, jusque devant toi, l'orge bien trié ! Je te l'affirme, au cas où tu me trahirais, moi ton maître, je te laisserais te débrouiller tout seul ! » Il poussa alors un grognement, tel qu'on aurait dit d'un humain soupirant à la pensée de quelque objet (désiré) parti sans retour.

J'arrivai à la maison et attachai tous les chameaux. Quant au chameau roux, il vint s'arrêter à sa place. Je lui mis alors les fers et le fis s'accroupir; puis de la manche de ma chemise, je lui essuyai ses larmes qui tombaient goutte à goutte. Qu'était

ماذا الجمل الصايل وينه الجمل الاحمر الكان لا من منّا يخوطه جبدت
له حجر شعير من الهونيّة حطّيته له في قرمده بعد ما نقّيته لا بغى
ياكل ولا يهمّه دريز مولاه قرّب يبكي ناض ونطّ قطّع حبله وقصد
باب الدار لحقته نجري عرضني خوي في السقيفة مروّح قال لي ما
الجمل عطشان مرّة اسقيه حلّيت حديده وسقته للقمير قصاد وقلت
عزّ رضى ونوّا يشرب وشبّ في القمير غير يسقّ ما هو شي مرتّض
وصلنا الحمّام مليان بالجمال يتقاعم وهشّ يتسلّب بين الجمال
الكلّة

عرفته قاصد محلّ البزّ يشتري دحاره تلقت الآخر زيّ عرف خصيمه
وبدا كتاف بينهم حتّى العرب شعرت بهم قالوا ماذاي ورّاك مبكّرين
ما هو ولّى حلّي حلّي يكسر ويرّحوا به في جبّانة وقعدت انا فوق
شاقية القمير نترقّب

تداعكوا قدر ربع ساعة يتخايلوا آنا هو يعرش الآخر منّق جمل العرب

donc devenu ce chameau indomptable, qu'était donc devenu le chameau roux que nul d'entre nous ne pouvait aborder? Je lui puisai une pleine poche d'orge dans le grand panier et, après l'avoir triée, la lui versai dans sa mangeoire. Mais il ne voulut ni manger ni prendre souci de l'émoi de son maître prêt à pleurer. Il se leva, il bondit, il rompit sa corde et se dirigea vers la porte du logis. Je le rattrapai en courant. Dans le vestibule, mon frère qui rentrait à la maison, me rencontra et me dit : «Mais cette bête a soif, emmène-la, fais-la boire!». J'enlevai donc les fers au chameau roux et le poussai tout droit vers le bassin de l'abreuvoir en me disant : «Peut-être s'est-il résigné et boira-t-il maintenant». Et le voilà qui prit le chemin de

ẓẓmạl-lăḥmăṛ ẹlkạn lạ-mǝn-mǝnna-iḥṳṭăh? žbạťla-ḥẹžr-šịr mǝ-ṛṛūnīịăh ḥăṭṭẹthṳla-fi-ġárămdăh băɛd-mạ-năggẹlăh lạ-bẹ-ịạkẹl ulạ-ihẹmmăh-ɛdrīz-mulạh ġărrăb-ịibki. nạδ-ụnạť ġăṭṭạh-ḥâblạh ụǝġṣăd-bạb-ǝddăṛ. lḥẹġtạ-nẹžri ɛrạδni-bụịa-fǝ-ssgīfạ-mɛṛáuụăḥ ġálli : « hạ-žžmạl ɛạṭšạn ḥẹzzạ-sġịh! » ḥăllẹt-ăḥdīdạh usúġtạ-lṳlġɛmīr-ġṣăd-uġúlɛt : « ɛălla-rδi utáuụâ-ịăšṛăb. » ušạbb-f-lẹġmīr γẹr-ihẹff mūš-mṛăbbăṣ. uṣǝnnạ-lhămmạm mạlịạn-bǝžžmạl ịitfăyăm uḥăšš-ịissạlḥăb-bẹn-ẹžžmạl-ẹlkṳllăh.

ɛrăfṭăh ġăṣǝd-făḥl-ụḷḅẹl ịišti-dḥăṛăh. tlăffăt-lăḥĕr zại-ɛrăff-ăḥṣịmạh ụǝbdẹ-ktạf-bẹnhụm ḥăttạ-lɛrăb šẹɛrẹt-bîhĕm ġălu : « hăδăi ụǝrrạθ-ǝmbăkrīn! hăhụ-ụạllạ! ḥălli-ḥălli-ịiksẹr ụịráuhụ-bịh-fi-žạịạlbạh. » ụǝġɛătt-ạnī fọġ-šạfit-ɛlẹġmīr nẹṭṛăġġăb.

ɛddăɛku ġădr-ṛụbɛ-sǝɛăh ịitḥăilu ạnăhụ ịifrẹš-lăḥĕr. mạṛăġ-ɛžmạl-lăɛṛăb ṛạṣăh idịuụǝr-iɛăδδ-ǝžmạlnạ mǝn-

l'abreuvoir, marchant à grands pas, d'une allure inquiète. Nous arrivâmes ainsi au placis du bain qui se trouva bondé de chameaux. Ma bête entra en s'insinuant dans la masse.

Je sus alors que ce qu'il voulait joindre, c'était l'étalon du troupeau, dans le désir de lui livrer combat. L'autre se retourna comme s'il avait reconnu son adversaire, et alors entre eux commença une poussée des épaules telle que les Bédouins s'en aperçurent : « Mais, dirent-ils, c'est la bête de guigne de tout à l'heure! La voilà donc revenue! Laisse, laisse qu'il se fasse démolir, et on le rapportera dans un filet! » Pour moi, je m'assis en observation sur le bord du bassin de l'abreuvoir.

L'espace d'environ un quart d'heure, ils se bousculèrent; ils rusaient à qui des deux renverserait l'autre. Puis le cha-

راسه يدوّر يعضّ جملنا من كراعه التالية خلّاه حتّى عضه لقفه
من ذروته وبرك له على كرومته وحازها تحت كلاكله نقزت العرب
تثوّر فيه والعباد يطقّع هراوي وعصي كسرت في تنويضه ولا بغى
يحسّ ولا يخيّره التضوير بين اجنابه يقتله ويموت هو فوقه

هدّرت انا ونهرت عليه نوض تراه نوض تراه هيّ تقعّد مولاك توّا
نصيرك نوض واسمع كلام مولاك وتبّع قوله انت عليك اللوم كيفي
تخالي لاجال العرب تقول ما هو شي طايع هيّ تراه قلت لك هاك هديت
بثارك

الزوناض تنقّض وهدر وراسه في السما يتناعى جا عربي حلهم
كسر وما ينفع غير غرانه وحط على جملنا يدوّر يسبله بضربات
تلقت له زيّ من ينبّه راهو جمل هل يداوي عليه

meau des Bédouins passa sa tête par dessous cherchant à mordre l'ennemi à la jambe de derrière. L'autre le laissa faire, et, une fois mordu, le happa par la bosse et s'agenouilla sur le cou qu'il pressa sous ses aisselles. Alors les Bédouins bondirent pour le faire se lever. Des cris s'élevèrent. Gourdins et triques furent rompus pour l'obliger à se remettre sur ses pieds. Mais lui s'obstina à ne rien sentir, à demeurer indifférent aux coups qui lui zébraient les flancs : pourvu qu'il tuât l'ennemi il était prêt à mourir ensuite sur son cadavre.

(Alors) moi, je descendis, le gourmandai : « Allons debout! Allons debout! Lève-toi, redresse-toi! Maintenant c'est toi

kᵃṛâɜă - tṭâlịăh. ḥăllâḥ - ḥătta - ɜâḍḍâh; lẹ̄gṭâ - mə̆n - ḍẹ̄rŭtâh ụə̆bṛâkla - ɜᵉlạ - krûmtăh uḥâzhạ - tẹ̄ḥt - ẹ̄klâklăh. nâgᵊzẹ̄t - lăṛṛâbb-ə̆tθọ̆uụə̆r-fịh ụə̆lɜịdṭ-ịtâggăɜ; hᵃṛâụi-ụăɜmâd kẹ̄srĕt-fi-tĕnuịḍâh ulạ-byẹ̄-iḥẹ̄ɜ' ulạ-iḥăi'ṛạ-ttmẹ̄ḥuîr bẹ̄n-ăžnâbăh : ịúgŭtlăh ụimût hᵋûụâ fọ̆găh.

ḥăddâṛt-ạnîᵃ ụə̆nzâṛt-ăɜlîᵃh : « nâḍ-ᵊtṛâh ! nâḍ-ᵊtṛâh ! hẹ̄mm-ə̆tgâɜɜăd ! mulâk tâuụâ-nṣịṛăk ! nâḍ-ụâsmăɜ-kᵋlām-mulâk utâbbăɜ-gọ̄lăh ! ẹ̄ntạ ɜᵉlẹ̄k-ẹ̄llúᵃm kẹ̄f-ə̆tḥâlə̆f, lạžâl lăṛṛâb ᶜdạûl : mûši ṭâịăɜ. hẹ̄mm-ə̆tṛâh gûtlăk ! hâk-ə̆fdẹ̄t-ə̆bθâṛặk ! »

gmdẓ unâḍ, tnăffâḍ ụâhdâr urâṣâh fə̆-ssmẹ̄-ịûtnâyâ. žẹ̄-ɜọ̄ṛbi, fâḥᵃlhụm-ksẹ̄r umạ-ịâmfăɜ-yẹ̄r-năḥṛânăh, ụə̆dhâm-ɜᵉlạ-žmânnạ idâuụə̆r-ịisə̆blạ-bḍâṛbât. tlăffâtlăh zâi-mə̆n-inâbbăh « ṛâhụ žmâl fâḥᵃl idâụi-yûlbăh ! »

maître, ton appui (qui te parle)! Debout! Entends ce que te dit ton maître et fais ce qu'il t'ordonne! Blâmé serais-tu en cas de désobéissance car les Bédouins diraient que tu es indocile. Allons, debout, te dis-je! Te voilà maintenant bien vengé!»

Il détendit ses membres et se releva, puis se secoua et brama la tête fièrement dressée vers le ciel. Un Bédouin arriva — leur chameau avait une fracture et la seule chose à faire était de l'égorger — et se précipita sur notre chameau dans le dessein de lui administrer une solide volée. Mais l'animal se tourna vers lui comme quelqu'un qui veut avertir : «(Attention!) Tu as à faire à un bon chameau mâle qui sait prendre sa revanche.»

GLOSSAIRE.

أ

ابل Cf. بل.

أجل Cf. جول.

أخ *ḫụ*, subst. masc. «frère»; duel *ḫụ'i'n*; plur. *ẹ̄ḫụāh*; dim. *uḫái* (ou *ŭḫḫái*), plur. *iḫụāh*. — Le singulier avec les affixes personnels donne la série : *ḫụịa* «mon frère» (chez certaines fractions nomades des Benî-Zîd *ḫụi*), *ḫụk*, *ḫụh*, *ḫọha*, *ḫụna*, *ḫụkŭm*, *ḫụhụm*; *ẹ̄lḫụ* «le frère»; *ḫụ-ẹ'li* «le frère de 'Alî». — Le pluriel avec les affixes personnels donne la série : *ẹ̄ḫụti*, *ẹ̄ḫụtăk*, *ẹ̄ḫụtẹk*, *ẹ̄ḫụtăh*, *ẹ̄ḫụẹ̄tha*, etc.; *lẹ̄ḫụāh* «les frères»; *ẹ̄ḫụẹ̄t-ẹ'li* «les frères de 'Alî»; *ẹ̄ḫụ't-ẹ̄lḫlīfăh* «les frères du Khalîfa»; (chez certaines fractions nomades des Benî-Zîd le plur. est *ḫụt* : *ẹ̄lḫụt* «les frères»; *ḫụti* «mes frères»). — Le diminutif avec les divers affixes personnels donne la série : *uḫáiịi* «mon petit (mon cher) frère»; *uḫáiịăk*, *uḫáiịẹk*, *uḫáiịăh*, *uḫáiha*, etc. (ou *ŭḫḫáiịi*, *ŭḫḫáiịăk*, etc.); *ịā-uḫáiịi* ou *ịā-ụḫḫáiịi* ou *ịā-ḫḫáiịi* «ô mon frère!»; *ịā-uḫái*, *ịā-ụḫḫái* ou *ịā-ḫḫái* «ô frère!». Le pluriel classique إخوان n'a pas de représentant dans le parler; mais c'est à deux formes différentes du diminutif أخيان et أخيوان que reportent respectivement *uḫaiịān* «copains» et *ḫiụān* «confrères, membres d'une confrérie religieuse».

أخذ *ḫδ*, 3ᵉ pers. fém. *ḫδẹt*, 3ᵉ pers. plur. *ḫδū*; imparf. *ịāḫẹ̄δ*, 3ᵉ pers. plur. *ịāḫδu*; impératif *ḫụδ* (jamais *ḫụ*), *ḫụδi*, *ḫụδu*; 1ᵒ avec les noms d'action *ụāḫ'δ*, *ụăḫδān* «prendre»; 2ᵒ avec les noms d'action *ụăḫδān*, *măḫδāh* «prendre en mariage»; 3ᵒ avec les noms d'action *āḫ'δ*, *ụāḫ'δ*, *ịāḫ'δ* «ruiner; accabler; posséder (en parlant des djinns)»; dans tous ces emplois avec régime direct.

part. act. *ụāḫẹ̄δ*, plur. *ụāḫδīn* (pas *măḫẹ̄δ*, ni *ḫāδi*) «prenant; prenant en mariage; accablant; possédant (djinns)».

mihėd; plur. *miḥdîn* «qui prend sans retenue» : *mîḥėd fö-ḥqûq-ėnnâs* «qui usurpe sur les droits d'autrui»; «qui se marie souvent» (homme) : *mîḥėd fö-nnsа*.

passif *ṭḥėd*, 3ᵉ pers. fém. *ṭḥdėt*; imparf. *iọḥâd* ou *iṭṭḥėd* (en fait de *'ṭḥėd*) ou *iṭṭdḥâd* (en fait de *ttdḥâd*) «être accablé; être ruiné; subir un préjudice» («en quelque chose» = régime indirect précédé de la préposition *fi*).

part. pass. *māḥûd*; 1ᵉ plur. *maḥûdîn* «pris; pris en mariage»; 2ᵉ plur. *maḥûdîn*, *m'āḥid* (*ümm'āḥid*) *myâḥḥâd*, *myâḥdâh* «accablé; ruiné; atteint dans sa raison, possédé» : *ümm'āḥid f-âmyâlhum* «atteints dans leurs biens»; *myâḥḥâd fö-ṛgûlhum* «atteints dans leur raison».

أخر *âḥėr*, fém. *ûḥra*, plur. *ûḥ'r* et *ûḥrîn* «autre» : *rāžl-âḥėr* «un autre homme». Dans une prononciation rapide, la finale *a* d'un substantif qualifié par le féminin *ûḥra* disparaît devant l'initiale *û* : *mâṛṛ-ûḥra* «une autre fois» à côté de *mâṛṛa-ûḥra*, *yâzn-ûḥra* «une autre boîte de poudre», à côté de *yazna-ûḥra*; mais une finale *ā* ne disparaît pas *mrā-'ûḥra* «une autre femme». — Dans les mêmes conditions, l'initiale *û* du pluriel *ûḥrîn* peut disparaître après *a* ou *ā* final : *ṭûlbâ-ḥrîn* «d'autres étudiants», à côté de *ṭûlbâ-ûḥrîn*; *ṭulbâ-ḥrîn* «d'autres mendiants», à côté de *ṭûlbâ-'ûḥrîn*.

ėḥḥėr, fém. *ėḥḥ'râh*, plur. *ėḥḥ'rîn*; 1ᵉ «dernier» (adj.); 2ᵉ «fin» (subst.) : *fö-llėḥḥėr* «en dernier lieu, à la fin»; *lėḥḥ'râh* «tout au moins»; est concurrencé dans les deux emplois par *tâli* et en somme moins employé que lui; cf. *infra* تلى; sur l'origine possible de la forme du mot, en regard de classique آخر, cf. *Textes de Tanger*, p. 218.

aḥûri, sans féminin et sans pluriel, «autre», quand on ne considère que deux êtres ou deux choses; ainsi *alter* et non *alius*.

ادب *adib*, subst. masc.; plur. *ėdbā'* et *ėdbā* «barde qui compose des poèmes en langue vulgaire» : *ėdbâ-löblâd* ou *ėdbâ-löblâd* «les bardes du pays».

ارب *mạṛâb*, subst. masc.; plur. *'m'âṛöb* (*ümm'âṛöb*); dimin. *ümmạṛöb* «besoin, nécessité». Avec les affixes personnels à initiale vocalique, le mot prend la forme *mọṛb* : *mọṛbi* «mon besoin»; et, avec les affixes à initiale consonantique, la forme *mûṛâb* : *muṛâbha* «son besoin à elle». Avec les affixes personnels à initiale vocalique, le pluriel prend la forme *'m'âṛb* : *'m'âṛbâh* «ses besoins»; et, avec les affixes à initiale consonantique, la forme *'m'âṛöb* ou *'m'ârib* : *'m'aṛöbna* ou *'m'âribna* «nos besoins». — En face de classique مأرب, le singulier *mọṛâb* fait difficulté; il faut probablement le considérer comme retiré du pluriel *'m'âṛöb* < *myâṛöb* < مآرب.

أسف II° *ässäf*; imparf. *iṣässäf*, 1re pers. plur. *nës'fu*; nom d'action *tasif* «s'affliger de, regretter quelque chose»; avec régime indirect précédé de la préposition *ʿla*.

part. act. *mṣässäf*; plur. *mṣäs'fin* «s'affligeant de, regrettant».

V° *tṣässäf*; imparf. *iitṣässäf*; noms d'action *tṣässäf* et *tasif* «s'affliger de, regretter quelque chose»; avec régime indirect précédé de la préposition *ʿla*.

أسم *ẹs'm*, subst. masc.; plur. *smiᵉ*, *smâyâh*, *asâmi* (avec l'article *lẹs'm*; *lẹsmiᵉ*, *lẹsmâyâh*, *lasâmi*) «nom»; dimin. *isiᵉm*, plur. *isimât* «joli petit nom». — Avec les affixes personnels, *ẹsmi*, *ẹsmäk*, *ẹsmẹk*, *ẹsmăh*, *ẹs'mha* : *ẹsmăh ma-iʿjibni* «son nom ne me plait pas». Mais, pour demander le nom d'une personne ou d'une chose et dire quel il est, on emploie fréquemment la série : *smâni*, *smâk*, *smâh*, *smâha*, *smâna*, *smâkum*, *smâhum* : *aš-ẹsmäk*, à côté de *aš-ẹsmẹk* «quel est ton nom (à toi, femme)?»; *smâni flân*, à côté de *ẹsmi flân* «je me nomme un Tel». Cf. *Ulâd Brâhim*, p. 152; et *infra* ب *in fine*.

أصل *âṣ'l*, subst. masc.; avec l'article *lâṣ'l*; plur. *uṣûl*; dimin. *iṣiᵉl* «race, origine, extraction».

أفرى *ẹfri*, subst. masc.; plur. *ẹfriiât* et *afâri*; dimin. *ifẹri*, plur. *ifẹriiât* ou *ifiriiât* «crevasse dans le sol où l'eau d'un ruisseau s'infiltre et parfois se perd»; berbère *ifri* «grotte, excavation» attesté dans à peu près tous les parlers berbères.

أقفا Cf. قفا.

أكر II°; pas de parfait; imparf. *iikkẹr*; impératif *ẹkkẹr* (seulement usité au masculin singulier) «partir brusquement (gibier); se lever pour se mettre rapidement en route; retentir par éclats (coups de feu, tonnerre, youyous)» : *ẹkkẹr*! «Allons ouste! décampe!»; pas de nom d'action; berbère, cf. Basset, *Loqmân berbère*, p. 325; Motylinski, *Dialecte de R'edamès*, p. 130.

part. act. *mẹkkẹr*; plur. *mẹkk'rin* «se levant brusquement; retentissant par éclats».

أكل *kliᵉ*, 3e pers. fém. *klẹt*, 3e pers. plur. *klû*; imparf. *iâkẹl*, 3e pers. plur. *iâklu*; impératif *kûl*, *kûli*, *kûlu*; noms d'action *âk'l*, *yâk'l*, *iâk'l*, *yâklân* «manger».

part. act. *yâkẹl*, plur. *yâklin* (pas *mâkẹl*, ni *kâli*) «mangeant, ayant à manger».

mikẹl; plur. *miklin* «qui a l'habitude de beaucoup manger; gros mangeur».

mùkẹl; plur. *mùklîn* «qui mange le bien d'autrui» : *mùkẹl f-ămụăl-ĕnnâs.*

passif *ikẹl,* 3ᵉ pers. fém. *ịklẹt;* imparf. *ịọkăl* ou *ịṭtkẹl* (en fait de *'tkẹl*) ou *ịttạkăl* (en fait de *'tạkăl*) «être mangé» : *ġăb'l-la-ịọkăl* «avant que ce ne soit mangé».

part. pass. *măkûl,* plur. *măkûlin, mụăkkăl, mụăk'lăh,* «mangé».

ال *ẹl* (*'l; l; lv*) 1° article défini «le, la, les»; le *l* s'assimile à la consonne initiale du mot déterminé quand elle est une des sonantes *l, r, ṛ, n, ṇ,* une des dentales *t, d, θ, δ, ṭ, ḍ,* une des sifflantes *s, z, ṣ, ẓ, š;* il s'assimile aussi régulièrement à *ž,* élément initial d'un complexe consonantique : الجبل > *ẹžžbăl* «la montagne», jamais *ẹlžbăl;* mais quand *ž* initial du mot déterminé est suivi d'une voyelle (*žv*), le *l* de l'article peut tout aussi bien s'assimiler que ne pas s'assimiler : *ẹžžăr'* à côté de *ẹlžăr'* «l'oasis» < الجر. — La voyelle initiale peut varier suivant le voisinage consonantique : *ĭ, ẹ, ụ.* Elle peut devenir *ŭ* (*ụ, ŏ*) par harmonie vocalique : *ụăžh-ŭṣṣụbhăh* «du côté de la lagune»; *ụṭṭûl* «la longueur». — Par ailleurs, il faut établir les distinctions suivantes : A. *ẹl* peut se réduire à *l* devant une initiale vocalique : *lărḍ* «la terre» à côté de *ẹlărḍ* (*'lărḍ*) < الأرض; *lụḫt* «la sœur» à côté de *ẹlụḫt* (*'lụḫt*) < الأخت; *lẹḫụăh* «les frères» à côté de *ẹlẹḫụăh* (*'lẹḫụăh*) < الإخوة. Le *a* initial ancien des pluriels أفعال, passés le plus souvent à *fᵉăl* dans le parler, reparaît fréquemment après l'article qui, dans ce cas, se réduit généralement à *l* : اسواق > *sụăġ* «marchés», mais الاسواق > *lăsụăġ* «les marchés»; اولاد > *ulăd* «enfants mâles», mais الاولاد > *laulăd* «les enfants mâles». D'autre part, précédé des prépositions ب, ل, في, le *l* de l'article des mots à l'initiale vocalique sonne souvent géminé : *fə-llăuụăl* «au commencement»; *bəllẹḫḫẹr* «par le dernier»; *lụllụḫt* «à la sœur» *fə-llăsụăġ,* à côté de *fə-lăsụăġ, fı-lăsụăġ,* «dans les marchés». B. Quand le mot déterminé commence par un complexe consonantique, il arrive qu'une voyelle épenthétique apparaisse après le *l* de l'article, et que son *ẹ* initial disparaisse ou se réduise. Ceci est plus particulièrement fréquent quand la consonne initiale du complexe est une des faucales *ḥ, ', ḫ* ou la sonante *m.* La voyelle épenthétique est de timbre variable. On peut, en gros, établir les distinctions suivantes : *a*) Quand à l'intérieur du complexe consonantique initial du mot déterminé il existe une voyelle de disjonction ultra-brève, cette voyelle disparaît, mais la voyelle épenthétique nouvelle en a le timbre : *ḥᵘṣâm* «contestation», *lụḥṣâm* (*'lụḥṣâm*) «la contestation»; *'ᵃšă* «souper», *lă'šă* (*'lă'šă*) «le souper»; (*'ᵃšă*) «prière

du soir», *lę‘ši* (*‘lę‘ši*) «la prière du soir»; *‘ᵒbår* «mesure», *lŏ‘bår* (*‘lŏ‘bår*) «la mesure»; *γᵉni* «chant», *lŭγni* (*‘lŭγni*) «le chant»; *ġᵘrâb* «proches parents», *lŭġrâb* (*‘lŭġrâb*) «les proches parents»; *ġᵘlūb* «cœurs», *lŭġlūb* (*‘lŭġlūb*) «les cœurs»; *kᵘbår* «âgés», *lŭkbår* (*‘lŭkbår*) «les gens âgés»; *kᵘrâ‘* «pied», *lŭkrâ‘* (*‘lŭkrâ‘*) «le pied»; *kᵉrâuâh* «gourdin», *lękrâuâh* (*‘lękrâuâh*) «le gourdin»; *kᵃrâui* «gourdins», *lăhrâui* (*‘lăhrâui*) «les gourdins»; *b*) Quand l'initiale du complexe consonantique est un *ḥ*, un *ḫ*, un *γ* qui dans la langue ancienne étaient suivis de *ă*, la voyelle épenthétique qui apparaît dans le parler entre le *l* de l'article et l'initiale du mot déterminé a le timbre *a* : *ḥṭâb* «bois à brûler» < حطب, *lăḥṭâb* «le bois à brûler»; *ḥnâk* «machoire inférieure» < حنك, *lăḥnâk* «la mâchoire inférieure»; *ḥuâfər* «sabots d'équidé» < حوافر, *lăḥuâfər* «les sabots»; *ḫlâ* «rase campagne» < خلاء, *lăḫlâ* «la rase campagne»; *ḫrîf* «automne» < خريف, *lăḫrîf* «l'automne»; *ḫuâbi* «jarres» < خوابي, *lăḫuâbi* «les jarres»; *γlâm* «moutons» < غنم, *lăγlâm* «les moutons»; *γrîb* «étranger» < غريب, *lăγrîb* «l'étranger»; *γrâịr* «grands sacs de charge» < غرائر, *lăγrâịr* «les sacs»; c) Dans tous les autres cas, la voyelle épenthétique a le timbre *e* (*ę, e, ẹ, ə*) : *bịâḍ* «blancheur» < بياض, *ləbịâḍ* «la blancheur»; *bkâ* «pleurs» < بكاء, *ləbkâ* «les pleurs»; *ḥbâl* «cordes» < حبال, *lęḥbâl* «les cordes»; *ḥịl* «ruses» < حيل, *lęḥịl* «les ruses»; *ḫịâm* «tentes» < خيم, *lęḫịâm* «les tentes»; *ḫlâf* «désaccord» < خلاف, *ləḫlâf* «le désaccord»; *γịẹb* «jardins de palmiers» < غيب, *ləγịẹb* «les jardins»; *fgîr* «santon» < فقير, *ləfgîr* «le santon»; *fḥûl* «chameaux étalons» < فحول, *ləfḥûl* «les étalons»; *gịâm* «chaîne du tissage» < قيام, *lęgịâm* «la chaîne»; *gmîr* «cuvette de l'abreuvoir», *lęgmîr* «l'abreuvoir»; *kbîr* «grand» < كبير, *lękbîr* «le grand»; *ktûf* «épaules» < كتوف, *lęktûf* «les épaules»; *mdînâh* «ville» < مدينة, *ləmdînâh* «la ville»; *mṭår* «pluie» < مطر, *ləmṭår* «la pluie»; *d*) Toutefois, quand la syllabe accentuée du mot auquel se préfixe l'article contient une voyelle *ŭ* ou *û* (*ų, ŏ, ô*), il est fréquent que, par harmonie vocalique, la voyelle épenthétique soit de timbre *ŭ* (*ų, ŏ, ŏ*); une forme à voyelle *ŭ* et une forme à voyelle *ĕ* peuvent coexister; ainsi : *ġbûr* «tombeaux», *lŭġbûr* à côté de *lęġbûr* «les tombeaux»; *frûḥ* «réjouissances», *lŭfrûḥ* à côté de *ləfrûḥ* «les réjouissances»; *ḥịûṭ* «murs», *lŏḥịûṭ* à côté de *lęḥịûṭ* «les murs»; *bġô‘* «endroits», *lŭbġô‘* à côté de *ləbġô‘* «les endroits»; *γųûb* «jardins de palmiers» (à côté de *γųôb* et *γịẹb*), *lŭγųûb* à côté de *ləγųûb* «les jardins».

2° Pronom relatif «qui, lequel, laquelle, lesquels, lesquelles: celui, celle, ceux, celles qui»; c'est le relatif habituel du parler (cf. Landberg, *Daṯinah*, p. 408 et suiv.; *Glossaire daṯinois*, p. 99). Le *l* s'assimile, dans une prononciation rapide, à l'initiale sonante *r, ṛ, n* d'un mot qui suit

mais jamais à aucune des dentales et sifflantes énumérées sous 1°. *hŭm-ər-rădd̥ŭha* « c'est eux qui l'ont ramenée »; *ĕn-nə̆byu-nĕhə̆znŭh* « ce que nous voulons mettre en réserve ». — Dans l'ensemble, le traitement de cet *ĕl* relatif coïncide avec celui de *ĕl* article défini. Devant une initiale vocalique, il peut se réduire à *l* : *ĕlmĕskin-lihĕ̆* « le pauvre diable qui a été ruiné »; et dans la même position, mais précédé des prépositions ب, ل, في, cet *l* sonne géminé : *gŭlu-lŭllumĕ-ʿlăi* (للّوما علي) « dites à celui qui m'a fait signe... ». — Quand le verbe qui suit le relatif commence par un complexe consonantique, il est fréquent qu'une voyelle apparaisse après *l* et que le *ĕ* disparaisse ou se réduise. On peut établir les distinctions suivantes : *a*) Quand à l'intérieur du complexe consonantique initial il existe une voyelle de disjonction ultra-brève, cette voyelle disparaît et la voyelle épenthétique nouvelle en a le timbre : *lăʿrăf* « celui qui a su » (*ʿrăf*); *lĕʿrĕf* « celui qui a saigné du nez » (*ʿrĕf*); *lăhfĭ* « qui s'est usé » (*hʿfĭ*); *lĕhrə̆m* « qui s'est cassé par l'âge » (*hʿrə̆m*). *b*) Quand l'initiale du complexe consonantique est un *ḥ*, un *ḫ*, un *γ*, si la voyelle qui suit la deuxième consonne radicale est un *ă* indiquant l'existence d'un prototype فعل, la voyelle épenthétique est *ă*. Si, par contre, la voyelle qui suit la deuxième consonne radicale est un *ĕ* (*ĕ*, *ə̆*, *ĕ*) indiquant l'existence d'un prototype فِعِل (< فَعِل ou أفْعِل), la voyelle épenthétique considérée est *ĕ* (*ĕ*, *ə̆*, *ĕ*); ainsi : *lăḫdă* « qui a trahi »; *lăγlăb* « qui a vaincu »; *lăḥgăr* « qui a méprisé »; mais *lĕḫdĕ* « qui a été trahi »; *lĕγlĕb* « qui a été vaincu »; *lĕḥgĕr* « qui a été méprisé ». *c*) Dans tous les autres cas, la voyelle épenthétique est de timbre *ĕ* : *lĕrtăh* « qui s'est reposé »; *lĕmrăg* « qui a passé »; *lĕkṣăr* « qui a fracturé »; *lĕksĕr* « qui a été fracturé »; *lĕḫjăb* « qui est devenu méchant ». — Sur *ĕlhădĕ*, cf. *hădĕ* sub هاذا.

3° Conjonction « que; du fait que »; *ĕlḥĕmdŭ-llăh-ĕlzitu* « louange à Dieu que vous soyez venus »; *hʿsăra-lə̆mšŭ-ămsĕ* « il est dommage qu'ils soient partis hier »; *ma-ʿĕndi-ḫbăr ĕl-ĕnta hnĕ* « je ne savais pas que tu fusses ici » (cf. Landberg, *Datinah*, p. 1269); *ĕl*, conjonction, se combine avec les substantifs connotant l'idée du temps pour former des locutions conjonctives : *ŭăgt-ĕl* « au temps où »; *nhăr-ə̆l* « le jour où... »; *săʿt-ĕl* « à l'heure, à l'instant où »; *lĕlt-ĕl* « la nuit où... »; *ʿăm-ə̆l* « l'année où... », etc. Sur *băʿd-ĕl*, cf. بعد.

الله *ăllăh*, à côté de *ăllă* « Dieu »; avec les prépositions : *băllă* « par Dieu », mais *bĕlla* (*bĕllăh*) quand on adjure; *lŭlla* (*lŭllăh*, *lŭllăh*) لله « pour Dieu »; *ʿlă-llă* « sur Dieu » على الله; *f-ăllă* « en Dieu » في الله : *ăṭṭălba-f-ăllă* « c'est à Dieu qu'il faut demander »; *mn-ăllă* « de Dieu, de la part de Dieu »; *ŭăllăh*,

plur. *idlhų*; ou *idllâ*, plur. *idllų* (pas de féminin) < يا الله a pris une valeur d'impératif « va ! marche ! entreprends ! à l'œuvre ! ». *yâllâ* ou *yâllâh* et *yâllâhi* والله « par Dieu » (serment), le dernier plus solennel que les deux premiers; *yâllâh fi-θümm-âllâ* « par Dieu et encore par Dieu », plus énergique que les précédents; *ęlhęmdų-lla* ou *ęlhęmdŭ-lláh* الحمد لله « louange à Dieu »; *bęsm-ęlla* ou *bęsm-ęlláh* بسم الله « au nom de Dieu ». Sur *bâb-âllâ*, cf. بوب.

الا *ęlla* (*'lla*, *lla*) « si ce n'est, rien que »; *mâ... ęlla* « ne... que »; dans *yâlla* « ou bien », qui reporte vraisemblablement à وإلّا, la voyelle de la première syllabe est toujours nettement *ă*; *ęlla-ma* « si ce n'est que, seulement dans le cas où » : *ma-ĭrtâh-ęlyâhęd ęlla-ma-ihĭff-δδŭkkâr* « l'homme ne prend du repos que lorsque (du fait que) le plus gros de la fécondation des palmiers est chose faite ».

آما *âmâ-hŭyâ*, *âmâ-hija*, *âmâ-húm*, « lequel, laquelle, lesquels est-ce ? »; ou simplement « lequel » : *âmâ-hŭyâ-ži* « lequel est venu ? ». — *amdhų*, *amâhi*, *amâhųm* « lequel, laquelle, lesquels »; suivi d'un substantif « quel, quelle, quels ? » *amâhų-râžęl* « quel homme ? »; *amâhi-mrâ* « quelle femme ? »; *amâhųm-râžžâlâh* « quels hommes ? » (comp. *infr.* آنا)

Un *âma* isolé, connu d'autres parlers maghrébins, n'apparaît pas à el-Ḥâmme.

اما *âmma*, *âmma*, *ęmma*, *'ęmma* : 1° « quant à... »; 2° « mais; toutefois » (cf. sur les combinaisons de *âmma* et de *lâkęn*, *infra* لكن); 3° répété, marque l'alternative : *âmma... âmma* (ou *yâlla*) « ou bien... ou bien »; confusion de أمّا et de إمّا.

أمن II° *âmmân*; imparf. *iâmmân*; sans nom d'action usité; « se fier à, avoir confiance en » (avec régime direct, ou régime indirect précédé de la préposition *b*).

part. act. *mâmmân*, plur. *mâmm'nín* : 1° « ayant confiance en »; 2° en qui l'on peut avoir confiance ».

amân, subst. masc., « confiance, sécurité, sauvegarde ».

انا *ânî* (*ânî*, *anî*) pronom sujet de la personne singulier « je, moi ».

آنا *ânâ-hŭyâ*, *ânâ-hija*, *ânâ-húm* « lequel, laquelle, lesquels est-ce ? » ou simplement « lequel, laquelle, lesquels ? »; — *andhų*, *anâhi*, *anâhųm* « lequel,

laquelle, lesquels?»; suivi d'un substantif «quel, quelle, quels?» *andhu-ṛdžẹl žiˀ* «quel homme est venu?»; *andhi-mṛá žẹt* «quelle femme est venue?»; *andhum-nâs žú* «quels gens sont venus?» (comp. *supra*, أما); avec les mêmes sens et les mêmes emplois : *ạndu*, *ạndi*, *ạndum* ou *ạndụu*, avec chute du *h*; et, en ce qui concerne *ạndụu*, esquisse d'un développement de flexion verbale, peut-être par analogie avec le démonstratif; cf. ذا ه.

Un *ạnā* isolé, courant dans d'autres parlers maghrébins, est inusité à el-Ḥâmma.

انت *ẹnta*, fém. *ẹnti*, plur. *ẹntu* ou *ẹntüm* (jamais *ẹntúma*), pronoms sujets de la deuxième personne «tu, toi, vous». *ẹntu* est vraisemblablement dû à l'influence analogique de la flexion verbale.

أنى II-Xᵉ *stạnna*; imparf. *ịistạnna*, 3ᵉ pers. plur. *ịistạnnu*; nom d'action *stẹnniˀ* «attendre» (avec régime direct ou régime indirect précédé de la préposition *fi*) : *lâš ˇṣtẹnnậi* (ou *ˇṣtẹnnậịa*) *fik* «pourquoi t'ai-je attendu?» ou «t'attendrai-je?»; sans participe usité; cf. LANDBERG, *Glossaire daṯinois*, p. 1718-1726.

اه *âh*, *ẫh* «hélas! ô malheur! que c'est malheureux!»; *'âh*, *'âh* «tiens vraiment?; voyons, est-ce possible?».

اين Cf. وين.

ايه *'ịh*, *'ịệh* «oui»; *ịh-ịh* «oui parfaitement»; *ı̃*, *ı̃ ịâh* ironiquement «oui da!»; ou avec une nuance de pitié «hélas oui!».

آيا Cf. هيا.

ب

ب *b* (*bĭ*), préposition par l'intermédiaire de laquelle beaucoup de verbes régissent leur complément. Il est impossible d'en dire tous les emplois. Toutefois on peut indiquer comme le plus fréquent l'expression de diverses nuances de l'instrumental «par, avec, au moyen de, moyennant, en usant de, en ayant recours à». C'est ainsi qu'elle sert à la fois à adjurer (par, en ayant recours à), à indiquer le prix (moyennant) et à fournir des équiva-

lents aux adverbes de manière français (avec, en usant de). L'emploi particulier connu dans la grammaire de l'arabe classique sous le nom de باء التعدية (passage au sens factitif transitif d'un verbe actif intransitif) n'est conservé que dans un nombre très limité de cas (cf. *ṛāuṿăḥ b* sub روح). — A l'analogie de *fi*, *b* devient *bi* devant les affixes personnels : *biịa*, *bik*, *bịh*, *bẹ̄ha*, *bina*, *bikŭm*, *bihụ̆m* ou *bihẹ̆m*; *bmăn* «par qui?»; *bmā* «par quoi». — Par ailleurs, il faut établir, relativement aux alternances de forme qui affectent cette préposition, les distinctions suivantes : *a*) Préfixée à un substantif à initiale vocalique, ou à initiale cv (consonne suivie de voyelle), elle est *b* : *bāḫŏr* «par un autre» (*b* + *āḫŏr*); *bụ̄ḫra* «par une autre» (*b* + *ụ̄ḫra*) *bẹ̄s'm-ḅāḅāh* «par le nom de son père» (*b* + *ẹ̄s'm*); *bṛāṣāk* «par ta tête!» (*b* + *ṛāṣāk*). Le *a* initial ancien des pluriels أفعال, passés le plus souvent à *fᵊāl* dans le parler, reparaît après cette préposition : *bāulādi* «par mes enfants» (*b* + *ulādi* < أولادي); *bāsᵊārha* «par ses prix» (*b* + *sᵊārha* < أسعارها). *b*) Préfixée à un substantif dont l'initiale est constituée par un complexe consonantique à l'intérieur duquel il existe une voyelle de disjonction ultra-brève, la préposition est *bv̆*; la voyelle de disjonction disparaît, mais la voyelle brève de *bv̆* en a le timbre : *bụ̆ḫṣāṣ* «particulièrement» (*b* + *ḫᵘṣāṣ*); *bŏᶜṣị ubāᶜmād* «avec des bâtons et des gourdins» (*b* + *ᶜᵒṣị*, *b* + *ᶜᵃmād*). *c*) Préfixée à un mot dont l'initiale est constituée par un complexe consonantique à premier élément *ḥ*, *ḫ*, *γ*, la préposition est *bv̆*; et la voyelle brève *v̆* est de timbre *ă* quand, dans la langue ancienne, *ḥ*, *ḫ*, *γ* étaient suivis de *ă* : *băḥnāš* «avec un serpent» (*b* + *ḥnāš* < حنش); *băḫšāb* «avec des poutres» (*b* + *ḫšāb* < خشب); *băγlilāh* «par sa rancune» (*b* + *γlilāh* < غليله). *d*) Préfixée à un mot dont l'initiale est constituée par un complexe consonantique qui ne rentre pas dans les deux catégories précédentes, la préposition *bv̆* a une voyelle brève de timbre *ĕ* (*ẹ̆*, *ə̆*, *ị̆*) : *bə̆γlimāt* «avec quelques brebis» (*b* + *γlimāt* < غنيمات); *bẹ̆ḥbāl* «au moyen de cordes» (*b* + *ḥbāl* < حبال); *bə̆frāṣ* «avec une jument» (*b* + *frāṣ* < فرس); *bə̆mnāžịl* «avec des faucilles» (*b* + *mnāžịl* < مناجل). Toutefois quand la syllabe accentuée du mot auquel *bv̆* est préfixée a une voyelle *ŭ* ou *ū*, la voyelle *v̆* de *bv̆* peut devenir *ŭ* (*ŏ*, *ō*) par harmonie vocalique : *bŭgᵊūdāh* «avec son chamelon» (*b* + *gᵊūdāh* < قعوده) à côté de *bə̆gᵊūdāh*; *bŭtṛụ̄bbụṣ* «en temporisant, en guettant l'occasion propice» (*b* + *tṛụ̄bbụṣ* < تربّص) à côté de *bə̆tṛụ̄bbụṣ*. — Enfin, dans l'expression *aš-bi* «qu'a donc un Tel (telle chose)?», la préposition reste *bi* quelle que soit l'initiale du substantif qui la suive : *aš-bilọ̆nāk ṣfāṛ* «qu'a donc ton teint à avoir pâli?»; *aš-bi-bnăiᵗtāk ụ̄āžᵉhᵃa-bkālla-ḥābᵇ* «qu'a donc ta petite fille à avoir le visage plein de boutons?». Cette conservation de *i* semble due à l'influence analogique de la forme que prend, dans l'expression con-

sidérée, *b* suivi des affixes personnels : *aš-bik* «qu'as-tu?»; *aš-bịh* «qu'a-t-il?», etc. Servant à constater l'apparition d'un état, *aš-bi* possède un sens verbal implicite; et par là s'explique encore que l'affixe de la 1re personne singulier, quand il y est joint, soit, non pas *ịa*, mais *ni*; *aš-bini* «qu'est-ce que j'ai donc (à être poursuivi, tourmenté, etc.)?»; on a de même *ma-binši* «mais je n'ai rien! (qu'on me laisse donc tranquille!)»; cf. *Ulâd Brāhịm*, p. 152; *Textes de Tanger*, p. 274-275, *sub* خبر; Feghali, *Syntaxe du Liban*, p. 112, rem. 3.

بدا Cf. بدو.

بدن *bdẹn*, 3e pers. fém. *bẹdnẹt*; imparf. *ịạbdạn*, 3e pers. plur. *ịábdnu*; nom d'action *bạdnạn* «avoir le ventre plein de nourriture; être pleinement rassasié».

Part. act. *bạdẹn*; plur. *bạdnín* et *bẹdʿn* «qui a le ventre plein de nourriture; qui est pleinement rassasié».

bdạn, subst. masc. (avec l'article *ẹlbdạn* ou *lə̆bdạn*); pl. *bʿdạn* (*ăbdạn*; avec l'article *lạbdạn*); diminutif *bdiʿn* (*bdẹn*). Avec les affixes personnels à initiale vocalique, le singulier prend la forme *bẹdn*, et, avec les affixes personnels à initiale consonantique, garde la forme *bdạn* : *bẹdni*, *bẹdnạk*, *bẹdnẹk*, *bẹdnạh*, *bdạnha*, etc.

بدو *bdaʿ*, 3e pers. fém. *bdẹt*, 3e pers. plur. *bdú*; imparf. 1re pers. sing. *nábda*, 1re pers. plur. *nạbdu*; noms d'action *bádu*, *bádi*, *bădịán*, *bdạịạh* : 1° «commencer (donner commencement à) quelque chose» (avec régime direct; et «par» = régime indirect précédé de la préposition *b*) : *nạbdu-mamminna* (مومنا) *bráhị-ḷlġạmʿḥ* «nous commencerons notre tâche par la mouture du blé»; «être agresseur; attaquer le premier qq.»; avec régime direct; 2° «commencer (être au commencement : temps, état, action)» : *bdẹ-rạmḍạn* «Ramadhan a commencé»; *uə̆lḥámmâm ịạbda-rʿlẹḥ-ẹddárki* «et le bain commence à être encombré»; la 3e pers. sing. peut être employée impersonnellement : *uə̆bdẹ-ktạf-binạthum* «et ça commença (à être) entre eux des poussées d'épaules»; 3° «commencer à; se mettre à faire quelque chose»; suivi d'un participe ou d'un imparfait : *uə̆lbẹl bdẹt-uạḥḍa-žúrrʿt-ẹzmámha* «et les chameaux commencèrent à marcher dans les pas de leur chef de file»; *utạbda-nnás-tẹnsạl* «et les gens commencent à se retirer doucement»; 4° «se trouver; être» (perte du sens inchoatif et réduction à la valeur de copule ou de verbe d'existence) : *la-kán-ẹlmiʿ ịạbda-mḥạddẹr* «si l'eau se trouve couler librement»; *uạlla tạbda ihẹšʿt-aḥšišʿn fi-ṭạġạh*

«ou sinon tu te trouverais avoir subi deux préjudices d'un seul coup»; la 3ᵉ pers. masc. de l'imparfait en tête d'une proposition signifie fréquemment «et alors; et ainsi; et à ce qu'il me semble» : *įābdą hįa-lǝmbąkkįątąk* «et alors, c'est elle qui te fait pleurer?».

Part. act. *bādi*; 1° plur. *bādįīn* «commençant à faire; commençant à être»; 2° plur. *bādįīn*, *bǝdi* «qui a provoqué, qui a attaqué le premier» : *hǝmmǝ-lbǝdi bǝlq̄ᵊb* «ce sont eux qui, sans provocation, ont commencé à insulter»; *fǝ-lbādi* «au commencement».

mǝbdi, plur. *mǝbdīn* ou *mǝbdįīn* «ayant commencé qq. ch.»; avec régime direct.

Passif *bdi*, 3ᵉ pers. fém. *bǝdįǝt*; imparf. *įinǝbdi* (de VIIᵉ parf. *enǝbdi*) «être commencé» : *tǝmᵊr-ǝām-nǝuąl bdi hą-lmǝddą-ttǝlįǝh* «les dattes de l'année dernière, on n'a commencé à en manger que tout récemment».

Part. pass. *mǝbdi*; plur. *mǝbdįīn* «commencé» (ayant reçu un commencement).

برّ *bǝrra* < بَرَّا «dehors, à l'extérieur»; *lbǝrra* «au dehors»; *bǝrra-mǝn* «en dehors de; à l'extérieur de»; — employé comme impératif, «va-t-en» (ou simplement «va»), *bǝrra* a pris une conjugaison d'impératif : fém. *bǝrri*, plur. *bǝrru*. Le masculin *bǝrra* suivi d'un impératif à initiale vocalique accentuée perd son *a* final : *bǝrr-ǝrgǝd* «va-t-en dormir»; *bǝrr-ǝmši* «va-t-en, pars»; *bǝrr-ǝmlą* «va-t-en puiser de l'eau». Dans les mêmes conditions, le féminin et le pluriel ne perdent pas leur voyelle finale : *bǝrri-ǝrᵊgdi*; *bǝrruᵊ-ǝmšu*.

bǝrrǝni; plur. *bǝrrānįąh*, *bǝrrānīn*, *brąnįąh* «appartenant au dehors; extérieur; étranger».

برح *brįh* subst. masc. «annonce publique par la voix du crieur».

برز IIIᵉ *bǝrąz*; imparf. *ibǝrǝz*; noms d'action *bᵊrąz* (avec l'article *lǝbrąz*) et *mbǝrząh* «combattre en combat singulier»; avec régime direct.

برك *brǝk*, 3ᵉ pers. fém. *bǝrkǝt*; imparf. *įǝbrǝk* ou *įǝbrǝk*, 3ᵉ pers. plur. *įǝbǝrku*; nom d'action *bǝrᵃk* (ou *bǝrᵊk*), *bǝrkǝn*, et *bᵊrǝk* «s'agenouiller» (chameau).

Part. act. *bǝrǝk*, plur. *bǝrkīn*, *bᵊrǝk*, *bǝrrǝk*, *bǝrᵊk* «agenouillé» (chameau).

IIᵉ *bǝrrǝk*; imparf. *ibǝrrǝk*; nom d'action *tǝbrīk* «faire agenouiller» (un chameau); avec régime direct. — Avec la même vocalisation du parfait et

du nom d'action, mais avec un imparfait *ibắṛṛăk* «assurer la bénédiction (*bụ̈rkăh*) à»; avec régime direct: *ʿṣṣụ̂dġăh tbắṛṛăk-ʿṛṛẓ̂ʿg* «l'aumône assure la bénédiction aux biens de fortune».

بسس II° *bắṣṣăs*, 3° pers. fém. *bắṣiṣĕt*; imparf. *ibắṣṣẹ̆s*, 3° pers. plur. *ibắṣiṣu*; nom d'action *tăbṣiṣ* «faire de la *bṣiṣăh*, farine grillée humectée d'huile ou de beurre fondu»; «humecter légèrement une substance pulvérulente».

Part. act. *mbắṣṣẹ̆s*, fém. *mbắṣiṣăh*; plur. *mbaṣiṣin* «humectant».

Part. pass. *mbắṣṣăs*, fém. *mbắṣiṣăh*; plur. *mbaṣiṣin* «humecté légèrement» (farine de la *bṣiṣăh*; sable atteint par la pluie; etc.).

بشم *bẹ̆šiīmăh*, nom d'une localité constituée par des habitations éparses au milieu de plantations de palmiers, à environ six kilomètres au nord d'El-Ḥâmma. Le mot a le sens de «bourre de laine».

بضع *bụ̈ḍʿ*; fém. *bụ̈ḍʿăh*; plur. *bụ̈ḍʿ* «de goût désagréable» (mets, boisson); «acerbe» (langage).

بطل *bṭắlăh* «cessation; interruption».

بعد *băʿd* «après»; avec les affixes personnels: *băʿdi*, *băʿdăk*, *băʿdẹ̆k*, *băʿdăh*, *băʿdha*, etc.; *băʿd-ma*, *băʿd-la* «après que» (suivi de parf. ou d'imparf.); *băʿd-ắkẹ̆š* (< بعد هاك الشي) «après quoi»; *băʿd-ẹ̆l* non pas «après que» mais «du moment que».

bʿīd (avec l'article *lăbʿīd*); plur. *bʿdd*; diminutif *bʿáiịĭd*: 1° adj. «lointain, éloigné de» (avec régime indirect précédé des prépositions *mən* ou *ʿla*); le diminutif signifie «un peu éloigné de»; 2° adverbe «loin»; *mən-bʿīd* (*məm-bʿīd*) «de loin».

بغى *bγị*, 3° pers. fém. *bγăt*, 3° pers. plur. *bγụ*; imparf. *ịẹ̆bγị*, 1re pers. plur. *năbγụ*; noms d'action *băγị*, *băγịắn*, *bγị* «vouloir» (c'est le verbe habituel du parler); «désirer; aimer»; avec régime direct.

Part. act. *băγị*, plur. *băγịịn* «voulant; désirant; aimant»; avec le pluriel *băγị* «raffolant de; tenant beaucoup à»: *mắnắš băγị-fịh* «nous n'y tenons pas».

măbγị; plur. *măbγịn* et *măbγịịn*. 1° «ayant conçu de l'affection pour»; avec régime direct: *ma-ʿăndăh mən-măbγịh* «il n'y a personne qui ait conçu de l'affection pour lui»; 2° «amateur de; connu pour aimer», avec régime indir., précédé de la préposition *l*: *măbγị-lăl-ʿrḍ̂š* «amateur de désordre».

Passif *bγį*, 3ᵉ pers. fém. *bə̆γįit*; imparf. *įinbγi* (de VIIᵉ parf. *enə̆bγi*) «être désiré, aimé».

Part. pass. *mə̆bγį*; plur. *mə̆bγįįín* «désiré, aimé».

بقع *bŭġ·ăh*; plur. *bŭġ·ăt* et *bġô·* (avec l'article *lə̆bġô·* ou *lŭbġô·*); dimin. *bġį·ăh* (avec l'article *lə̆bġį·ăh*) «place; endroit».

بقى *bġâ*, 3ᵉ pers. fém. *bġât*, 1ʳᵉ pers. sing. *bgit*; imparf. *įibgi*, 3ᵉ pers. plur. *įibgu*; nom d'action *bă̤ġįân* «laisser quelque chose comme reste; conserver en vie» (Dieu); avec régime direct : *âš-įibgi-fįh?* «qu'en laissera-t-il?»; *rắbbi įibgík lina* «que Dieu te conserve à nous!»; représente probablement un ancien أبقى.

bgi, 3ᵉ pers. fém. *bgât*, 1ʳᵉ pers. sing. *bgit* et *bgít* (بقيت); imparf. *įăbġă*, 3ᵉ pers. plur. *įăbgu*; nom d'action *bġâ* «rester; demeurer; être de reste». Les sens des parlers bédouins oranais et algérois «être harassé; être maigre (bétail)» sont inconnus.

Part. act. *bā̤gi*; plur. *bā̤gįín*, *bági* «restant».

Passif *bgí*, 3ᵉ pers. fém. *bégįit*; imparf. *įăbga* (en fait de *bgi*) «être laissé comme reste».

Part. pass. *mə̆bgi*; plur. *mə̆bgįįín*, *mbā̤ggi*, *mbā̤ggįáh* «laissé comme reste».

bgíįăh; plur. *bġāįa* (بقايا); dimin. *bġaįįăh*, plur. *bgaįįât* «reste»; avec les affixes personnels à initiale vocalique, le singulier a la forme *bgit* : *bgiti*. *bgìtăh*, etc.; avec les affixes personnels à initiale consonantique, il a la forme *bgįįit* : *bgįįítha*, etc.; à l'état construit, il a la forme *bgít* (*bgit*) : *bgít-ĕlmi* «le reste de l'eau»; *bgit-mi* «un reste d'eau» (à côté de *bgįįit-mi*).

bā̤ġġdi; fém. *bā̤ġġdįăh*; plur. *bā̤ġġdįăh* et *bā̤ġġdįín* «mauvais; funeste; de mauvaise qualité»; probablement, au sens propre, «qui demeurera après son propriétaire, qui l'enterrera» (comparer *sfâ* sub صفر).

بكر *bā̤kri* «de bonne heure; tôt; auparavant; autrefois», *mə̆n-bā̤kri* «dès auparavant; du temps jadis»; *ə̆mbā̤kri* «il y a quelque temps; tout à l'heure» (dans le passé).

bā̤krín «de très bonne heure»; *ə̆mbā̤krín* «tout à l'heure; il y a quelque temps» (avec une nuance d'insistance et de précision).

بكم *ăbkăm*; fém. *bā̤kmi*; plur. *bę̄k'm*, *bŭk'm*; dimin. *ibę̄kę̄m*, fém. *ibę̄kmăh* et *bkimi* (بُكَيْمَه) «muet» : *įăġ·ădd-ăbkăm*, *lā-mə̆-ljâm lā-mə̆-lkęm* «et il est

resté muet, abasourdi». Une forme féminine *bḁ̂kmḁh* (état construit *bḁ̂kmḁt*) est employée avec les sens de «animal» et «animaux» (collectif).

بكى *bki*, 3ᵉ pers. fém. *bkḁt*; imparf. *ị̂bki*, 3ᵉ pers. plur. *ị̂bku*; noms d'action *báki*, *bki*, *bḁkịân* «pleurer».

Part. act. *bḁ̂ki*, plur. *bḁkịîn*, *bḁ̂ki* «pleurant».

IIᵉ *bḁ̂kka*; imparf. *ibḁ̂kki*; noms d'action *tŏbki*, *mbḁ̂kki* et *mbḁ̂kki* «faire pleurer»; les noms d'action munis des affixes personnels ont la forme (affixe de la 3ᵉ pers. sing. pris comme exemple) : *tŏbkâh*, *tŏbkḁ̂tḁ̂h*, *mbḁ̂kkâh*, *mbḁ̂kkḁ̂tḁ̂h*; et il apparaît en outre avec les enclitiques une forme *tŏbkịḁ̂h* par ailleurs inusitée : *lḁ̂š tŏbkitḁ̂k* (*tŏbkâk*, *mbḁ̂kkâk*, etc.) *fịh* «pourquoi le fais-tu pleurer?» (mot à mot «ton action de le faire pleurer»).

Part. act. *mbḁ̂kki*, plur. *mbḁ̂kkin* ou *mbḁ̂kkịîn* «faisant pleurer».

Vᵉ *tbḁ̂kka*, imparf. *ị̂tbḁ̂kka*; sans nom d'action usité «pleurnicher; se lamenter pour des choses futiles».

Part. act. *mŏtbḁ̂kki*, plur. *mŏtbḁ̂kkịîn* «pleurnichant».

بل *bḁl*, subst. fém. collectif «chameaux»; a un pluriel *blâl* «des masses de chameaux»; avec les affixes personnels : *bḁlli*, *bḁllḁ̂k*, *bḁlhụm*, etc.; naturellement < إبل.

bḁllâl, subst. masc.; plur. *bḁllâlḁ̂h* «éleveur de chameaux»; comme *bḁ̂ġġâr* «éleveur de bœufs»; *γḁ̂llâm* «éleveur de moutons»; *mḁ̂ʿʿâz* «éleveur de chèvres».

بلح Vᵉ *tbḁ̂llḁ̂ḥ*; imparf. *ị̂tbḁ̂llḁ̂ḥ*; nom d'action *tŏblịḥ* (*tŏbliḥḁ̂h*) «se dessécher (terre); se dessécher de soif (hommes)».

Part. act. *mŏtbḁ̂llḁ̂ḥ*, plur. *mŏtbḁ̂lḥîn* «se desséchant; qui s'est desséché».

بلد *blḁ̂d*, subst. masc.; sans pluriel ni diminutif «localité habitée par une population sédentaire agglomérée».

blḁ̂d, subst. fém.; plur. *bḁldân* (jamais *blḁdât*); dimin. *blḁ̂idḁ̂h* «pays; contrée; ville» : *blḁ̂dna blḁ̂d-ŏḥḍḁ̂r* «notre pays est un centre de population sédentaire».

bḁldi, fém. *bḁldịḁ̂h*, plur. *bḁldịḁ̂h* ou *nâs-ŏblḁ̂d* «habitant d'une localité de sédentaires; villageois; citadin».

بنى *b'ni*, 3ᵉ pers. plur. *b'nâ*; imparf. *ị̂bni*, 3ᵉ pers. plur. *ị̂bnu*; noms d'action *báni*, *bḁnịân* «construire; bâtir».

Part. act. *bâni*; plur. *bḁnịîn* «bâtissant».

mə̆bni; plur. *mə̆bnin* ou *mə̆bniịin* «ayant bâti»; avec régime direct : *mən-hu-lmə̆bnịk* «qui l'a bâti?».

Passif *bni*, 3ᵉ pers. fém. *bẹnịịt*; imparf. *ịinbni* (de VIIᵉ parfait *ənə̆bni*) «être bâti».

Part. pass. *mə̆bni*; plur. *mə̆bniịin* «bâti».

bə̆n n'est pas employé habituellement dans le sens de «fils» qui dans le parler est *uḷḍ* (cf. ولد). *bə̆n* n'apparaît, au singulier, que dans les généalogies : *ʿəli bə̆n-ịḥmẹd*, où il se combine en *bẹl* avec un nom suivi de l'article : *ʿəli bẹlḥāž bẹlgāsəm* (علي ابن الحاج ابن القاسم); dans des injures : *bə̆n-kǎlb* «fils de chien»; *bə̆n-ḥālluf* «fils de cochon»; *kāfə̆r-bə̆n-kāfə̆r* «mécréant fils de mécréant»; *fāžə̆r-bə̆n-fāžrǎh* «débauché fils de débauchée»; déterminés : *bə̆n-ʾlkǎlb* (*bẹlkǎlb* et même *bʾl-ulkǎlb*); *bə̆n-ʾlḥāllūf* (*bẹlḥāllūf*), *bə̆n-ʾlkāfər* (*bẹlkāfə̆r*); aussi *iā-sidi uiā-bə̆n-sidi* «mon cher monsieur», avec un mélange de déférence et de familiarité; au pluriel *bnān* : *bnān-kǎlb*, *bnān-kāfə̆r*, *bnān-ẹlkǎlb* (*bnān-lẹklāb*), *bnān-ẹlfāžrah*, etc. Le pluriel بني n'apparaît pas, sauf, sous la forme de l'état construit, *bʾni*, dans quelques noms de tribus réels ou inventés : *bni-zdlịān*; *bʾni-gẹrmụllāh lā-din lā-mụllāh* «B. G. sans religion ni confession» employé en parlant de gens peu dignes de considération (peut-être à reporter à قرمة; cf. Freytag, *Proverbia*, I, p. 503); *bni-zid* < بني يزيد; un hommes des *bni-zid* est dit *izidi*, duel *izidiịʾn*; et, avec une nuance d'emphase laudative ou dépréciative *bə̆n-izidi*, avec l'article *ʾlbə̆n-izidi*; le *bə̆nlizidi* du texte II marque une nuance d'emphase plus forte encore «fils d'un homme bien connu pour appartenir aux *bni-zid*». A côté de *bni-zid*, on emploie couramment, pour désigner la tribu, *bə̆n-zid* qui provient sans doute d'une dissimilation i-i > i. Une confusion de يزيد et de زيد est exclue : le second aurait donné dans le parler *ziʾd*; cf. Avant-propos.

بهت *bhẹt*, 3ᵉ pers. plur. *bẹhtu*; imparf. *ịibhẹt*, 3ᵉ pers. plur. *ịibẹhtu*; nom d'action *bǎhtān* «stupéfaire, abasourdir».

bhẹt, 3ᵉ pers. fém. *bẹhtẹt*; imparf. *ịābhāt*; nom d'action *bǎhtān* «s'étonner jusqu'à la stupéfaction».

Part. act. *bāhẹt*, plur. *bāhtin* : 1° «stupéfiant, abasourdissant»; 2° avec un pluriel *bẹhʾt* à côté de *bāhtin*, «stupéfait, abasourdi».

Part. pass. *mǎbhụt*; plur. *mǎbhụtin*, *mbāhịt*, *mbǎhhāt*, *mbǎhʾtāh* «stupéfait, abasourdi; facilement ahuri» (sujet à la *bǎhtāh* «ahurissement»).

بهك *bhāk*, 3ᵉ pers. fém. *bẹhkẹt*; imparf. *ịābhāk*, 3ᵉ pers. plur. *ịābẹhku*; nom d'action *bǎhkān* «crever (une étoffe, du papier, la peau d'un tambour); faire s'effondrer (un terrain miné par en dessous)»; comp. البهك *ap. Qāmūs*.

Part. act. *bâhịk*, plur. *bâhkîn* «crevant; provoquant l'effondrement».

bhẹk, 3ᵉ pers. fém. *bẹhkẹt*; imparf. *ịinbhâk* (de VIIᵉ parfait *înbhâk*) «se crever, s'effondrer».

Part. pass. *mâbhụk*, plur. *mâbhûkîn*, *mbâhịk*, *mbâhhâk*, *mbâhᵃkâh* «crevé; effondré».

بوب *bâb*, subst. masc.; plur. *bibân*, *ūbbᵉâb* (avec l'article *lūbbᵉâb*); dimin. *ubbiᵊb* (< بُوَيْب; avec l'article *lâbbiᵊb*), plur. *ûbbibât* «porte». Le singulier est prononcé avec *b* dans le complexe *bâb-âllâ*, proprement «la porte de Dieu» qui apparaît dans diverses expressions : *tệdâssâd bâb-âllâ* «il s'est mis à la besogne; il s'est mis en route»; *ʿla-bâb-âllâ* «à l'improviste; sans avoir rien préparé»; *ụệld-bâb-âllâ* «un homme préparé par son éducation à se satisfaire aisément»; *bâb-âllâ ʿla*... pour mettre un objet en vente dans la vente aux enchères.

بيت *bât*, 1ʳᵉ pers. sing. *bệtᵊt* (*bệtt*); imparf. *ibât*; noms d'action *bitân*, *bịât*, *mbât* «passer la nuit».

Part. act. *bâịit*; plur. *bâitîn*, *biịit*, *bît* «passant la nuit; ayant passé la nuit».

بيض *âbịâḍ*; fém. *baḍâ* (< بَيْضاء avec *ai* > *a* en prétonique); plur. *biḍ*; dimin. *ibaịiḍ*, plur. *ibaiᵊḍin*, fém. *ūbbiḍiᵃ* (< بويضاء), plur. *ūbbiḍịât* ou *ubbiḍât* «blanc». Le comparatif est *ăbịăḍ* quand l'objet de la comparaison n'est pas énoncé : *hâdi ăbịăḍ* «celle-ci est plus blanche»; et *âbịâḍ* quand l'objet de la comparaison est énoncé : *hâdiˡ-âbịâḍ-măl-lụhra* «celle-ci est plus blanche que l'autre».

بين *bân*, 1ʳᵉ pers. sing. *bệnᵊt* (*bệnt*); imparf. *ibân*; noms d'action *bịân*, *binân* «paraître, apparaître, devenir visible».

Part. act. *bâịin*, plur. *bâinîn*, *bîn* «paraissant, évident, visible».

biᵊn (*bện*) «entre» avec les affixes personnels *bệni ubệnâk* «entre moi et toi»; *bệnệk ubệnha* «entre toi (femme) et elle»; etc.; avec les affixes du pluriel *bện* ou *binât* : *bệnna* ou *binâtna* «entre nous»; *bện-ệlbiᵊn* ou *bện-ệlbiniᵊn* (duel) «entre deux; dans une situation intermédiaire; tiraillé; indécis».

ت

تبع *tbăɛ*, 3ᵉ pers. fém. *tăbɛıt*; imparf. *itbăɛ*, 3ᵉ pers. plur. *ităbɛu*; noms d'action *tăbɛ*, *tbăɛ*, *tăbɛăn* «dépendre de; être rattaché administrativement à; être partisan de; régler sa conduite sur» (avec régime direct).

Part. act. *tăbăɛ*; plur. *tăbɛin*, *tăbbăɛ* «relevant de, dépendant de; partisan de».

mătbăɛ; plur. *mətăbɛin* «suitée» (femelle d'animal); sans indice morphologique du fém. = class. مُتْبِع.

Part. pass. *mătbuɛ* (*mătbŭɛăɛ*); plur. *mătbŭɛin*, *mtăbiɛ* «qui a des partisans; sur qui l'on règle sa conduite».

IIᵉ *tăbbăɛ*; imparf. *ităbbăɛ*; nom d'action *tĕtbiɛ* (*tĕtbĭɛăɛ*) «suivre; suivre l'avis de» (avec régime direct).

Part. act. *mtăbbăɛ*, plur. *mtăbɛin* «suivant».

Part. pass. *mtăbbăɛ*, plur. *mtăbɛin* «suivi».

تحت *tăḥt* «sous; en dessous de»; avec les affixes personnels : *tăḥti*, *tăḥtăk*, *tăḥtĕk*, *tăḥtăh*, *tăḥtha*, etc.

ترب *tṛăb*, subst. masc.; plur. *tṛăbăt*, *trĭbbăh*, *itĕrbăh* «terre; poussière du sol; terrain; terroir; territoire; contrée».

ترس *tărrăs*, subst. masc.; plur. *tărrăsăh*, *trăris* et *trărsăh*; dimin. *trīs* «piéton; homme; célibataire»; le pluriel *trăris* signifie «hommes» et «piétons»; le pluriel *tarrăsăh* signifie «célibataires»; le pluriel *trărsăh* est employé en mauvaise part : «coquins; vagabonds».

trīs, subst. fém., traité aussi parfois comme un pluriel «ensemble d'hommes; foule d'hommes; groupe de célibataires»; *trīs šnăb u lḥi* «une foule d'hommes de tout âge» (mot à mot «moustaches et barbes»); au pluriel *tĭrsăyăh* est employé en mauvaise part «polissons, voyous».

ترى *trī*, 3ᵉ pers. fém. *trĭt*; imparf. *itri*, 3ᵉ pers. plur. *itru*; noms d'action *tări*, *tăriăn* : 1ᵉ «s'enfler» (par exemple, cadavre en décomposition; bête qu'on souffle pour l'écorcher); «gronder» (cours d'eau; feu qui prend violemment); «gronder dans la poitrine» (colère); «bouillonner de colère» (contre = *ɛla*); «traiter quelqu'un avec violence»; avec régime indirect précédé de *ɛla*; 2ᵉ «grincer des dents»; *itri-snănăh* «il grince des dents».

Le mot est peut-être d'origine berbère et a probablement du rapport avec le *tărʒit*, 3ᵉ pers. fém. *tărĭtĭt*, nom d'action *tterit* de *Textes de Takroûna*, p. 95, l. 21.

Part. act. *tări*, plur. *tărʒîn*, *téri* «enflé; grondant; plein de courroux» : *tări ʿlai* «bouillonnant de colère contre moi».

mătri; plur. *mătrîn* ou *mătrʒîn* «bouillonnant de colère».

تغور *tắγγăr*, 3ᵉ pers. fém. *tăγγŭrĭt*; imparf. *itắγγăr*; nom d'action *ttăγγîr* (*ʾtăγγîr*, *tăγγîr*) «dérober aux regards; dissimuler la vérité, la réalité; faire disparaître; détourner frauduleusement»; avec régime direct.

IIᵉ *ttắγγăr*; imparf. *ĭttắγγăr*, 3ᵉ pers. plur. *ĭttắγγŭru*; nom d'action *ttăγγîr* (*ʾtăγγîr*, *tăγγîr*) «se dissimuler; se perdre (trace); disparaître en terre (eau)».

Il est probable que تغور est une formation secondaire de √غور; mais le procès de la dérivation n'est pas clair.

تكتك *tắktăk*, 3ᵉ pers. fém. *tắkĭtkĭt*; imparf. *itắktĭk*, 3ᵉ pers. plur. *itắkĭtku*; nom d'action *ttĕktîk* (*ʾtĕktîk*; *tĕktîk*) «craquer, crépiter».

Part. act. *mtắktĭk*, plur. *mtakĭtkîn* «craquant; crépitant».

تالي *tâli*, plur. *tâlîn*; fém. *tâlʒăh*, plur. *tâlʒât* : 1ᵉ adject. «qui vient à la suite de; dernier»; 2ᵉ subst. «fin» *tâli-nnăzlăh* «la fin de l'affaire»; *fĭ-ttâli* «à la fin, en dernier lieu»; le féminin *tâlʒăh* est employé dans le sens de «pied de derrière d'un animal» et a dans cet emploi un pluriel *tʒâli*.

tâla «à côté de»; avec les affixes personnels on a : *tâlăi*, *tâlăk*, *tâlăh*, *talâha*, etc.; *tâla-lʿĭʾn* «à côté de la source»; *măn-tâla* «du côté de...; à l'égard de, envers», *măn-tâlă-ssăbhăh* «du côté de la lagune»; *ǧiăb-măn-talâna* «il lui est venu de mauvais sentiments à notre égard». — Le mot est connu dans la plupart des parlers bédouins et ruraux de la Tunisie. Il a des équivalents dans d'autres parlers maghrébins (cf. *Ulâd Brâhîm*, p. 174). Il se retrouve en Syrie-Palestine avec sensiblement le même sens et le même emploi que dans notre parler (cf. KAHLE-SCHMIDT, *Volkserzählungen*, II, p. 208; cf. aussi RHODOKANAKIS, *Zfâr*, II, p. 6, *sub* تول). Un rapport entre notre *tâla* et √تلو (√ولي) semble probable. Mais il n'est pas facile de faire l'étymologie du mot. Il conviendrait d'abord d'en recueillir les variantes dans tous les dialectes.

تو *tâu* : 1ᵉ adv. «maintenant, à présent; bientôt; tout à l'heure»; *tau-tâu* «dernièrement; il n'y a pas de cela grand temps»; 2ᵉ subst. masc. «moment»;

dans ce sens est prononcé *tą̄u*; n'apparaît que dans les expressions *ha-ttą̄u* «à ce moment-ci»; *hāk-ęttą̄u* «à ce moment-là»; *āmǝs ha-ttą̄u* «hier au même temps qu'il est maintenant»; dimin. *tụiau* dans les expressions *ha-ttụiau* «à ce moment-ci», *hāk-ęttụiau* «à ce moment-là» avec une nuance mignarde ou ironique. *tụiau* provient d'un تُوَيْو > *tụiᵉu* ou l'élément final ultra-bref de la diphtongue *iᵉ* se combinant avec *u* subséquent est devenu élément initial d'une nouvelle diphtongue *au* (comparer *hlíau* sub حلو). — *tā́u* (*tą̄u*) n'apparaît jamais avec les affixes personnels dans le parler.

táuụāh «à présent, maintenant; bientôt; tout à l'heure»; *ltáuụāh* «jusqu'à maintenant»; *táuụā-táuụāh* «tout dernièrement, il n'y a pas de cela grand temps»; *tauụā́tha* «à ce moment-là»; *fi-táuᵉtāh* «juste au moment convenable pour lui». La présence dans le mot d'un *h* final, qui disparaît du reste fréquemment dans une prononciation rapide, est peut-être due à l'action analogique des noms féminins, spécialement de ceux qui sont employés comme adverbes de temps : sous l'influence de *γúdụāh* «demain», *éllę́lāh* «la nuit prochaine», etc., un ancien *táuụā* < تَوًّا serait devenu *táuụāh* (cf. aussi *hāǵǵāh* sub حق). Mais il n'est pas exclu que le mot reporte à une forme féminine تَوَّة (glosée par ساعة par les lexicographes de la langue classique). Il n'y a pas par contre à tirer argument de *tauụā́tha* «alors, à ce moment-là» (avec *ha* de valeur neutre, mot à mot «au moment de ça»); le *t* peut y être apparu, comme dans *nhārǝ́tha* «ce jour-là», *ʿāmǝ́tha* «cette année-là», sous l'influence analogique de *sāʿǝ́tha* «à cette heure-là», *lilǝ́tha* «cette nuit-là», etc. Cf. Landberg, *Datînah*, p. 1289 et suiv.

tauụika, mêmes sens que *táuụāh* et que *tā́u*, 1° avec une nuance d'insistance « maintenant même »; mais un *tauụika-tauụika* dans le sens de «tout dernièrement» n'existe pas.

توب *tā́b*, 1ʳᵉ pers sing. *tǝ́bᵉt*; imparf. *itū́b*; nom d'action *tubā́n* «venir à résipiscence» (*lįlla* ou *lįllāh* «envers Dieu»).

Part. act. *tā́įib*; plur. *tāibīn*, *tū́b*, *tiį̄āb*, *tuụā́b* «venu à résipiscence».

tę́bāh «résipiscence»; sans pluriel ni diminutif.

ث

ثار *θā́r*, subst. masc.; sans pluriel ni diminutif usités «vengeance» : *hāḍ-θā́rāh* (ou *bθā́rāh*) *mǝn*... *ʿla*... «il a tiré vengeance d'un T. pour...».

ثلث *θlāθāh*; plur. *θlaθāt* «trois»; *θlāθa-u̯əθlaθīn* «trente-trois». Annexé au nom des choses comptées, le mot devient *θəθθ* ou *θlāθ* : *θlāθ* (*θəθθ*)-*mărrât* «trois fois»; *θlāθ* (*θəθθ*)-*ə̣snīn* «trois ans». Le pluriel *θlaθāt* signifie «groupes de trois»; *žū θlaθāt θlaθāt* «ils sont venus par groupes de trois»; *ə̣lḫâm'ṣṭāš fə̣ha ḫâms-əθlaθāt* «dans quinze, il y a cinq fois trois».

θlāθ ou *nhār-'θlāθ* «mardi»; *nhār-əθθlāθ* ou simplement *əθθlāθ* «le mardi»; plur. *aii̯âm-(nhārât-) əθlāθ* ou simplement *θlaθāt* «des mardis»; *aii̯âm-əθθlāθ* ou *əθθlaθāt* «les mardis», sur la perte de *ā* final de classique ثلاثاء, cf. W. Marçais, *Textes de Tanger*, p. 308, 309, sub ربع.

ثم *θâmm* et *θâmma* : 1° «là»; 2° «il y a (eut, avait)»; *ə̣lθâmm*, *ə̣lθâmma* «ce qui est, ce qu'il y a»; *ma-θâm*ᵐ et *ma-θâmma*, *ma-θâmməš* et *ma-θâmmâš* «il n'y a (eut, avait) pas»; cf. Popper, *Ibn Taghrîbirdî*, glossaire, XII.

ثنى *θnīn* (avec l'article *lə̣θnīn*), fém. *θəntīn* (avec l'article *əθθəntīn*) «deux»; peut prendre les affixes personnels *θnə̣ni*, *θnə̣nāk*; et *θəntə̣ni*, *θəntə̣nāk* «mes, tes deux»; ne peut précéder le nom des choses comptées que par l'intermédiaire de la préposition *mə̣n* : «deux hommes» *θnīn-mə̣r-ṛăžžâlāh* (mot à mot «deux d'hommes»), ou *ṛăžžâlā-θnīn*, ou *zọ̄z-ṛăžžâlāh*, ou *ṛăžlīn* (duel) mais jamais **θnīn ṛăžžâlāh*; «deux femmes» *θəntīn-mə̣n-nsā* (mot à mot «deux de femmes») ou *nsə̣-θəntīn*, ou *zọ̄z-ə̣nsā* (un duel **mə̣rtīn* de *mrā* «femme» [avec les affixes personnels *mə̣rti mə̣rtāk*] est inusité). — *θnīn* ou *nhār-əθnīn* «lundi»; *nhār-əθθnīn* ou *nhār-lə̣θnīn* «le lundi»; plur. *aii̯âm-(nhārât-) əθnīn*, ou *θnīnât*, ou *θə̣nnāi̯âh*, ou *θnīnāi̯âh* «lundis»; *aii̯âm-əθθnīn* (*lə̣θnīn*) ou *əθθnīnât* «les lundis» : *θlāθ-əθnīnât* (*θnīnāi̯âh*) *ʿlabâʿḍhụm* «trois lundis de suite». — La forme déterminée *əθθnīn* (à côté et plus que *lə̣θnīn*), en face de classique الاثنين, doit probablement son initiale à l'influence de *əθθlāθ* «mardi».

ثور *θār*, 1ʳᵉ pers. sing. *θə̣rt*; imparf. *iθụ̄r*; nom d'action *θụrān* «se lever; se dresser; se lever du lit; se révolter contre» (avec régime indirect précédé de la préposition *ʿla*).

Part. act. *θāi̯ər*; plur. *θāirīn* «se levant, se dressant»; plur. *θāirīn* et *θụu̯âr* «se révoltant; révolté».

IIᵉ *θə̣u̯u̯ə̣r*; imparf. *iθə̣u̯u̯ə̣r*; nom d'action *tə̣θu̯īr* «faire se lever; faire se révolter» avec régime direct.

Part. act. *mθə̣u̯u̯ə̣r*, plur. *mθau̯ʷrīn* «qui fait lever».

Part. pass. *mθə̣u̯u̯ə̣r*, plur. *mθau̯ʷrīn* «qu'on fait lever».

LA MORPHOLOGIE NUBIENNE
ET L'ÉGYPTIEN,

PAR

L. HOMBURGER.

Les dialectes parlés en Nubie dans les régions de Kenouz (= K), Dongola (= D), Mahas (= M) et Fadidja (= F) ont été décrits par Lepsius et Reinisch au cours du siècle passé; ils étaient connus d'ailleurs par des vocabulaires et on savait qu'il s'agissait de formes dialectales peu différenciées d'un idiome non sémitique, qui avait beaucoup emprunté à l'arabe. Au cours de ce siècle-ci on a retrouvé des textes du moyen âge (VIIIe-XIe siècle) écrits avec des caractères grecs complétés par quelques signes empruntés à l'écriture démotique; ces textes nous font connaître une forme dialectale (v. nub.) assez voisine du dialecte de Mahas; la comparaison permet d'affirmer que la langue a peu évolué au cours du dernier millénaire.

Grâce aux travaux de MM. Junker et Czermak, Meinhof, Kauczor, Seligman, etc., nous savons aujourd'hui que l'on retrouve des dialectes nubiens au Kordofan et au Darfour; ces derniers se différencient de ceux du Nord, mais les res-

semblances sont assez marquées pour que leur origine commune soit indiscutable.

En général on rattache le nubien au groupe des langues du Soudan oriental, mais les spécialistes ne sont pas d'accord sur la nature de ces dernières qui seraient chamitiques pour les uns, négro-africaines pour les autres (Delafosse).

L'examen du vocabulaire nous a montré que trois cinquièmes au moins des mots non empruntés à l'arabe représentent des vocables synonymes usités dans l'égyptien de basse époque antérieurement à l'état copte; nous avons donc voulu voir ce que la morphologie nubienne doit à la grande langue de civilisation, et nous avons constaté que les formes verbales et nominales modernes répondent à des formes usitées en nouv. égyp. et dans la langue vulgaire dite démotique. Si tout n'est pas encore clair, les éléments communs sont nombreux et ce sont les promiers résultats de ces recherches que nous exposons ici.

N. B. De l'avis des spécialistes, le démotique notait quelquefois certaines voyelles. M. Spiegelberg a transcrit par *ĕ*, *i* ou *y*, *u* ou *w*, *e* ou *a*, les signes employés.

Un mémoire sur les correspondances phonétiques nubiennes-égyptiennes n'ayant pas encore paru, par suite d'un contretemps, le lecteur trouvera à la fin de cet article quelques indications relatives à la valeur des consonnes nubiennes.

FORMES NOMINALES.

Dans les dialectes nubiens modernes, il n'y a aucune distinction de genre ni de classe; le pluriel est indiqué par des suffixes. L'étude comparative de ces derniers morphèmes ne saurait être entreprise sans tenir compte des faits shillouk,

dinka, etc., mais nous avons constaté que le vocalisme nubien est en rapport avec le genre du mot égyptien représenté; ceci est d'une importance considérable pour les études ultérieures, et c'est pourquoi nous croyons devoir esquisser les lois les plus importantes qui se dégagent d'un examen de plus de deux cents substantifs simples (le vocabulaire nubien comprenant un très grand nombre de noms dérivés, ce chiffre est plus significatif qu'il ne le serait dans d'autres langues).

Les substantifs simples nubiens sont monosyllabiques ou dissyllabiques; les mots plus longs, sont généralement des composés ou des dérivés; font exception à cette règle ceux qui ont une troisième consonne géminée, tel *angissi* «poisson», *šibille* «un oiseau de proie». Les dissyllabiques peuvent comprendre deux syllabes ouvertes, ex. : *beri*, une syllabe ouverte et une syllabe fermée, ex. : *šundi*, *urrag*, ou deux syllabes fermées, ex. : *kullal*. Il y a toujours une syllabe accentuée, en principe l'accent est sur l'initiale.

I. Les monosyllabes à finale *-er* représentent des féminins tandis que les monosyllabes à finale *-ar*, *-ır*, *-or*, *-ur* représentent des masculins. Tous les noms nubiens de ces types ayant été identifiés, il ne semble pas qu'il y ait lieu de prévoir des exceptions; ex. : *ter* (FM) «part» < *tj·t*; *ber* (KD) «arbre» < *b·t* (> cop. *bō-* «arbre»); *jer* «dos» < *ḥ·t*, *ner* (KD) «désir» < *nḥ·t*; *gar* «rive» < *ḳr*; *gir* «chemin» < *ḫrw*; *ur* «fête» < *ḥr*; *gur* «terre, dessous» < *ẖr*; *ir* «nombre» < *tnw*; *sir* «poils» < *šnw*; *sor* (KD) «livre, écrit» < *šnn*; *nor* «dieu» < *nṯr* (cop. *noute*).

II. Les noms à finale *-a* représentent des masculins; ex. : *nawa* «peau» < *inm*; *awa* «nuit» < *pꜣ wḥꜣ* (cop. *ouhe*); *kewa* «bras» < *gbꜣ*; *ga* «fils» < *nẖn*; *gura* «front» < *ḫnt*; *assa* (D) «fils» < *pꜣ-šrr*; *marja* «menteur» < *mʿḏnw*.

III. Les noms à finale *-ssi*, *-sse* représentent des féminins; ex. : *angissi* « poisson » < *mḥj·t; missi* « œil » < *mnd·t; ormossi* « larmes » < *rmj·t*; *kissi* (FM.) « clitoris » (Delen *kwiti*) < *k3·t; mišši* « corne » < *knw·t; essi* « sœur » < *śn·t; gonisse* « gomme » < *ḳmj·t* (ou des masculins à finale *-ti*, exemple : *ossi*, *oti* « eau » < *mtr*).

IV. Les noms non monosyllabiques à finale *t* ou *d* représentent des féminins; ex. : *kijat* « gazelle » < *gḥs·t; erit* « hippopotame < *ḥd·t; siuwit* « sabre » < *sf·t; orod* ou *orot* (FM) « maladie » < *mn·t*. Les seules exceptions que nous ayons relevées sont : *neket* (FM) « chose » < *nkt; ogid* (KDFM) « homme » < *ʿḥwtj* (cf. *ogoj* (FM) m. s.); ce dernier est peut-être un composé de *og* < *ʿḥ* + *id* < *rmṯ*.

V. Les monosyllabes fermés autres que ceux en *-r* représentent généralement des masculins; ex. : *id* « homme » < *rmṯ; kōs* « os » < *ks; kel* « limites » < *ḥn·tj; koi* (= *koy*) « tendon » < *kbḥ; ik* « feu » < *rkḥ*; ī « main » < *ʿ; ei* (v. nub.) « personne » < *s; siw* (= *siw*) « sable » < *š*; *koñ* « visage » < *ḥnt; tau* (v. nub.) « temps » < *tr* (cf. la forme redoublée *taratei*); *kew* (KD) « bras » < *gbs; dis* « sang » < *dšr; nod* (KD) « dieu » < *nṯr; uk* (FM) « oreille » < *ʿnḥwj*. Les exceptions sont : *nal* (K) — *nit* (FM) « dent » < *nḥd·t; mañ* (FM) « œil » < *mnd·t; tob* « brique » < *db·t; en* (KD) « femme » < *ḥm·t*. Pour *en*, employé toujours comme suffixe d'un nom ou d'un pronom l'irrégularité est facile à expliquer; en v. nub. on trouve *etti*. C'est donc à son emploi constant à l'état construit que l'on doit la forme sans trace du *-t*. La forme *mañ* « œil » des dialectes FM s'oppose à *missi* « œil » des dialectes KD et représente vraisemblablement le plur. *mndw·t*; de même les pluriels *dbw·t* « briques », *nḥdw·t* « dents » ont dû être d'un emploi plus fréquent que les singuliers et expliqueraient *tob* et *nal* — *nit*.

VI. Les noms dissyllabiques à consonne finale autre que *t, d, r,* représentent des masculins; ex. : *kullal* «anneau» < *ḳll* (> cop. *klal*), *elum* «crocodile» < *ḏm; uluk,* pl. *ulgi* (KD) «oreille» < *ʿnḫwj*; *aman* «eau» < *mnw.* Les noms de ce type sont peu nombreux.

VII. Les noms à finale *-i, -o, -u* du type cons.-voy.-cons. *-i* et ceux à syllabe initiale fermée dont la dernière consonne n'est ni *t*, ni *d*, représentent des masculins; ex. : *ail* «cœur, poitrine» < *ḥ'·tj; gili* «phallus» < *ḥnn; karu* «bouclier» < *ḳrʿ; kalo* «Nord» < *mḥ·tj; nabi* «or» < *nb; gambu* «hache» < *mjnb; affi* «enfant» < *ꜣfj; eyi* «cou» < *ḫḫ; eri* «nom» < *rn* (nub. *r* < *n*); *teri* «semen» < *wtt; tinno* «Ouest» < *rj·t imn; boki* «fesse» < *pḥw* «le derrière»; *uru* «fleuve» de *iwr; beri* «côte» < *spr; murzi* «menteur» < *mʿḏw; uffi* «trou» < *wtf; koyi* = *koer* «arbre» < *ḫt.* Les très rares exceptions à cette règle sont dialectales. Ainsi *buru* (KD) «jeune fille» = *fite* (FM) < *nfr·t,* l'*u* final est dû à une assimilation.

VIII. Les noms dissyllabiques à finale *-ti* ou *-di* précédée d'une consonne représentent des féminins; ex. : *eddi* «hyène» < *ḥt·t; etti* (v. nub.) «femme» < *ḥm·t; einnti* (v. nub.) > *urti* (FM) «richesses» < *rnn·t; kurti* «cercle» < *ḳr·t; urti* «brebis» < *sr·t; benti* «dattes» < *bnj·t.*

L'unique exception que nous ayons trouvé est *arti* (KD) «dieu» qui représente soit le fém. *nṯr·t* soit le plur. *nṯrw* > cop. *ntēr* (cf. *nor* [FM] = cop. *noute*).

Les noms dissyllabiques en *-e* et en *-ir* sont en fait les seuls qui ne comportent pas d'indication nette du genre ancien, et il est probable qu'une étude plus attentive en multipliant les exemples permettrait de poser des lois pour ces finales aussi. (Les exemples de *-ir* dérivés de masculins représentent des

mots égyptiens d'origine étrangère.) Ex. : *wijir* « bâton » <*bdn*; *segir* « barque » cf. dém. *shre·t*; *sibir* « plume » < *św·t*; *kole* « roue à puiser » < *ḳdw*; *kare* « poisson » < *mḥj·t*.

Les correspondances des consonnes étant régulières et les lois phonétiques ayant été posées avant que nous n'ayons même songé à la possibilité de reconnaître le genre ancien par les finales, il n'est guère admissible que des groupes aussi importants, des oppositions aussi nettes, soient dus au hasard.

La stabilité possible des voyelles est attestée par Delen *šir-ndu* « beurre » = KD *issin* < dém. *sir* « beurre », par FM *sobe* « mur » = cop. *sobt* < *śbtj*, etc., dont l'identité est certaine quelle que soit l'explication qu'on donne de ces survivances.

La présence quasi constante de *t*, *d* ou *r* représentant le *-t* du féminin montre que le nubien a été plus conservateur que le copte, et que la diffusion de l'égyptien en Nubie remonte à une période précoptique; mais il est incontestable que le démotique écrivait encore le *-t* du féminin, son amuissement a donc pu être plus tardif ou moins général que ne l'ont pensé certains égyptologues.

Il n'a pas encore été possible de déterminer les lois se rapportant aux voyelles internes, la nature des consonnes en contact a certainemnt joué un rôle, uais la fréquence de *a* dans les noms représentant des masculins et celle de *i* ou *e* dans les anciens féminins est frappante. La majorité des noms issus de féminins qui ont *a* représentent des pluriels (voir V). Cf. *nal* « dent »; *dab* « brique »; *jarre* « raisins »; *mañ* « œil ». L'étude des voyelles radicales est d'ailleurs compliquée par le fait des variations dialectales.

Mais, comme nous l'avons déjà dit, il ne saurait être question de tout déterminer dès aujourd'hui; les faits constatés éclairent le chemin et démontrent : 1° Que le genre n'a pas disparu sans laisser de traces; 2° Qu'il faut tenir compte du genre pour comprendre les correspondances et les faits dialec-

taux, car -ı représentant le masc. duel *wj*, n'a pas modifié la consonne finale du radical de la même façon que *i* représentent une voyelle atone finale du fém. sing., etc.

FORMES VERBALES.

LE RADICAL VERBAL.

Dans les dialectes nubiens, le radical simple est monosyllabique et peut être composé de :

1° Une voyelle (en vieux nubien il y a toujours deux lettres). Ex. : *e* (KD) «être», ī (FM) = *ei* (v. nub.) «dire», *o* (KD) «chanter»;

2° Une voyelle + semi-voyelle (*i* = *y*, *u* = *w*) ou consonne. Ex. : *au* (KD), *aw* (FM, v. nub.) «faire», *ai* (K) «vivre» = *añ* (DFM), *el* «trouver», *ar* (KDFM, v. nub.) «prendre»;

3° Une consonne + voyelle. Ex. : *di* «mourir» (KDFM);

4° Une consonne + voyelle - consonne. Ex. : *tir* (KDFM, v. nub.) «donner», *kap* (v. nub.) = *kab* (KD) «manger».

Cette dernière forme est de beaucoup la plus commune. Les verbes trissyllabiques sont en principe des dérivés ou des composés. Les monolitères et les radicaux sans consonnes sont souvent des formes dialectales (cf. ci-dessous, p. 256), *ai* = *añ* «vivre», ī (FM) = *e* ou *we* (KD) «dire».

En égyptien on trouve des radicaux à une, deux ou trois consonnes. Le type normal est trilitère, mais les bilitères sont nombreux, le copte montre qu'une seule syllabe était accen-

tuée et les correspondances nubiennes démontrent que le plus souvent la syllabe accentuée seule a été conservée; ex. : *nus* « odeur » < *ḥnmw; dis* « sang » < *dšr* « rouge, sang » (cop. *tori* « rouge »); *žuk* « laver » < *ḏkm* (cop. *g'ōkm*).

Toutefois la syllabe inaccentuée disparue a laissé des traces (consonne occlusive finale, nasale finale, *s* ou *r* conservé, etc.) et quelquefois les trois consonnes sont représentées; ex. : *awir* « ami » < *ḫbr; uluk* (KD) = *uk* (FM) « oreille » < *ʿnḫ·wj; birt* < *prḏ; neket* < *nkt*.

En fait le démotique et le copte montrent déjà l'élimination des consonnes *ꜣ, ỉ, w, r, t, ḥ*.

La réduction des radicaux en nubien est donc le résultat d'une évolution phonétique amorcée en égyptien, dont la faiblesse des voyelles dans les syllabes inaccentuées à l'époque copte représente une étape, et l'amuissement de certaines consonnes, attesté par les formes dialectales modernes, une autre. Cf. *uk* (FM) — *uluk*, plur. *ulgi* (KD) < *ʿnḫwj*.

DU VOCALISME.

L'ancien égyptien ne notait pas les voyelles, et en démotique les voyelles internes du radical ne sont pas écrites. En copte le timbre des voyelles dépend en principe de la classe du radical, et de la forme verbale, mais il y a des variantes dialectales et aussi des modifications au contact de certaines consonnes.

Dans les dialectes nubiens nilotiques les correspondances montrent que le timbre de la voyelle de la syllabe accentuée est déterminée comme en copte par la forme ou classe verbale égyptienne.

La voyelle *a* apparaît lorsqu'il s'agit d'un ancien trilitère fort ou d'un quadrilitère; ex. : *fag* « partager » < *pḫꜣ; jan* « acheter » < *šwn; kap* < *ḥpʿ; waye* « se bien porter » < *wḏꜣ; ań* « vivre » < *ʿnḫ; kas* « filer » < *ḥsf*. En copte ces verbes ont *ō* dans

certains dialectes, mais des faits nombreux permettent d'affirmer que cet *ō* < *a*.

Sur les cent soixante verbes identifiés, il n'y a qu'une seule exception à cette règle et c'est *aw* «faire» < ég. *irj* qui présente un vocalisme exceptionnel en copte. Si la voyelle *a* atteste toujours un ancien trilitère fort, l'inverse n'est pas vrai, car on peut avoir *o* ou *u* comme en copte.

Les verbes nubiens représentant des bilitères égyptiens actifs, ont *o* ou *u* selon les consonnes (comme en copte); ex. : *bod* «courir» < *pd; kob* «couvrir» < *kp; sow* «sécher» < *św; wud* «poser» < *wd; ju* «marcher» < *šm; nur* «moudre» < *nd*.

Les verbes nubiens représentant les trilitères faibles ont généralement la voyelle *e*, plus rarement *o* ou *u*; ex. : *ed* «prendre» < *itj; we* «dire» < *wdj; new* «respirer» < *nfj; oñ* «pleurer» < *rmj; gur* «ê. heureux» < *hrw*.

La voyelle *e* se rencontre aussi lorsqu'il s'agit d'anciens niphals ou d'anciens causatifs; ex. : *neb* «s'entr'ouvir» < *nḫbḫb; ew* «nettoyer» < *św'b; ner* «ê. couché» < *nḳdd;* toutefois nous n'avons pu encore préciser les lois de vocalisation des causatifs.

La voyelle *-i* est souvent dialectale, cf. *fart* (FM) = *birt* (KD) «morceler, briser». Les verbes nubiens avec *i* (qu'il s'agisse ou non de verbes identifiés avec un radical égyptien) désignent une action réfléchie, itérative ou intensive; il s'agit certainement d'anciens piels et le traitement de la seconde consonne justifie souvent l'hypothèse d'un redoublement ancien, cf. *wide* «faire encore» < *wdb* «retourner» (avec *d* < **dd* et non *z* de *ḏ*).

Il y a lieu de remarquer que l'opposition *a-e* en nubien répondant à trilitère fort ou faible, est parallèle à copte *o-ɛ* que l'on observe dans les mêmes conditions. Les explications des faits coptes valent pour ceux du nubien.

DES CONSONNES RADICALES ANCIENNES AMUIES.

En principe les bilitères égyptiens sont représentés en nubien par un radical à deux consonnes, mais par suite de l'évolution phonétique certaines consonnes ont disparu, cf. *wud* ou *ud*<*wd* « poser »; *om*<*ip* « compter ».

Les trilitères faibles égyptiens sont généralement représentés par un radical à deux consonnes, mais l'évolution de la seconde a visiblement été influencée par la troisième radicale faible; c'est ainsi que les secondes radicales nasales ont été palatalisées ou amuies; cf. *rmy* « pleurer » >*oñ, oi; śmj* « annoncer » >*ew,* mais *hrw* « ê. heureux » >*gu* ou *gur*.

Les trilitères forts actifs sont représentés par leur syllabe initiale lorsque les deux premières radicales étaient des consonnes fortes; la troisième radicale amuie a souvent modifié la seconde radicale; lorsque la première ou la seconde radicale étaient des consonnes faibles, la troisième a quelquefois été maintenue; cf. : *kap* « manger » < *ḫp'; war* « danser » <*wrh; kas* « filer » <*ḫij; añ* « vivre » < *'nḫ; fag* « partager » <*pḫ; jan* « acheter » < *swn; guñ* « regarder » <*gmḥ*.

Les trilitères forts intransitifs peuvent être représentés par leur seconde syllabe; cf, *wbn* « paraître, se lever » > *bel; wbg* « briller » > *bay; mtr* « se trouver, être » > *da* et *dar; ḫpr* « devenir, être » >*bu* (KD); *fa* et *faya* (FM), *wḥ* « durer, rester » >*ag* « rester, s'asseoir »; *śbḥ* « crier » > *wig*.

Or, en copte, la forme la plus usitée des verbes trilitères transitifs ou intransitifs a la voyelle accentuée entre la première et la seconde radicale, mais un certain nombre de verbes intransitifs ont une forme avec la voyelle accentuée après la seconde radicale; cf. *moutn* « adoucir », *mton* « s'adoucir », *moukh* « tourmenter », *mkah* « souffrir ».

Ici encore les faits coptes expliquent les formes nubiennes et

justifient les correspondances. On conçoit en examinant les groupes ci-dessus combien futiles seraient les tentatives de poser des correspondances sans tenir compte des faits égyptiens.

MODE D'EMPLOI D'UN RADICAL VERBAL.

Un examen attentif des pages consacrées au verbe dans les grammaires du nubien montre que les formes verbales très nombreuses n'ont pas toujours été analysées pareillement par les différents auteurs; d'autre part à côté des formes communes à tous les dialectes, on en rencontre qui sont propres à tel ou tel parler.

Nous n'entreprendrons donc pas une étude complète de la conjugaison; nous voulons nous borner à signaler quelques oppositions de formes qui représentent des faits égyptiens et qui montrent que l'étude comparative permet d'expliquer l'usage moderne.

Une forme verbale comprend un radical et des affixes; ceux-ci peuvent être classés comme suit :

1° Affixes pronominaux;
2° Affixes de conjugaison.
3° Affixes de dérivation.

Une proposition nubienne à radical verbal, qu'il s'agisse du substantif verbal, dit infinitif, ou d'une forme à auxiliaire et à pronoms, peut s'employer comme substantif et prendre le cas échéant le suffixe de l'accusatif ou celui du pluriel. Ex. : v. nub. *proskol kıse-l-lo-kengran-gū* « les sacrifices que-l'on-apporte-à-l'église- ».

Loin d'être une structure spécifiquement nubienne, ce type de construction était courant en égyptien; cf. Sethe, II, § 737 « la langue égyptienne voit dans toute proposition relative un

substantif». Si les auteurs n'ont pas reconnu dans ces form des relatifs, c'est que, conformément à l'usage égyptien, le pronom relatif y est remplacé par un pronom personnel; c'est pourquoi le nubien n'a pas de pronom relatif.

Le radical verbal allongé par des suffixes donne :

1° Des formes verbales nominales : infinitif, participe, no d'agent, nom abstrait, etc.;

2° Des formes verbales personnelles.

Les particules de négation sont des verbes auxiliaires q suivent le radical; ex. : *ai togri* «je frappe», *ai togmunum* «j ne frappe pas».

Dans les dialectes de Kenouz, Dongola et Fadidja, le rad cal verbal est précédé dans les formes personnelles par un pro nom indépendant; ex. : KD *ai togkori* «j'ai frappé», dans l dialecte de Mahas et en vieux nubien on n'emploie pas le pro nom à l'initiale dans toutes les formes. Ex. : v. nub. *kere* «j viens», M *togakunn-il* «j'ai frappé».

Lorsque le verbe est transitif et comporte un complém indirect le nombre de ce complément est indiqué par un suffix qui suit immédiatement le radical verbal. Ce suffixe est *-ir* ou *-ar* en vieux nubien pour le singulier, et *g'i* pour le pluriel, zéro dans les dialectes nilotiques pour le singulier et *-ir* (KD), *-g'i* (FM) pour le pluriel, *nin* pour la 1re pers. sing., *ndi* pour les autres personnes en delen. Ex. : v. nub. *pesir* «dire à (quel qu'un)», *pesig'* «leur dire»;

D *ai togir-munun* «je ne les frappe pas» — F *togg'imun*.

Cette construction répond à celle usitée en égyptien lorsque le verbe était un infinitif. Cf. dém. *wmtj* «me manger», «manger»; nub. *r*<*t* est régulier; à la 3e pers. plur. on employait *st* en égyptien, et la correspondance égypt. *s*>nub. zéro ou *j* (*g'*) explique le pronom du pluriel *g'* ou *j*. En dém. les pronoms compléments directs s'employaient l'un pour l'autre (cf. Spiegelberg, § 259); il n'est donc pas surprenant

de ne rencontrer dans chaque parler moderne qu'une forme invariable, ni de constater que l'on ait généralisé le *-t* de la 1[re] pers. et de la 2[e] pers. fém.

En nubien la désinence personnelle suit l'élément pronominal indiquant le nombre du complément; ex. : *togirsi* «je les frappai», *togirsum* «tu les frappas». Cet ordre des mots répond à celui de l'égyptien lorsque le verbe était à l'infinitif et que le sujet était représenté par un pronom (fait assez rare).

Si nous rapprochons les faits relatifs à l'emploi du radical verbal de ceux que met en lumière l'examen du vocalisme (conservation de la première syllabe, etc.), nous sommes amené à conclure que le nubien comme le copte emploie normalement l'infinitif c'est-à-dire un nom verbal.

L'étude des affixes confirme pleinement cette hypothèse mais l'exposé gagnera en clarté par le fait que nous la considérons d'avance comme acquise.

Ce qui est vraiment caractéristique du nubien c'est que le nom verbal précède les auxiliaires, alors qu'il les suit en démotique et en copte, mais cette modification de l'ordre des mots n'est qu'une application de deux lois de syntaxe égyptienne :

1° Le verbe est en tête;

2° Le mot principal peut être mis à l'initiale d'une proposition quel que soit son rôle.

LES AFFIXES PRONOMINAUX.

Les affixes pronominaux sont :

1° Les pronoms indépendants employés à l'initiale de la forme verbale; leur présence dépend du dialecte et de la forme même; ex. : K *ai togri* «je frappe», — M *tog-ir*, K *tog-ir-si* «je les frappai», Delen *i ò-on* «nous jouons», *šura?* «vas-tu?».

2° Les désinences suffixées. L'unité ancienne des pronoms modernes ressort des tableaux suivants :

a. Indépendants :

		V. NUB.	KD.	FM.	DELEN.
Sing.	1re pers.	*ai*	*ai*	*ai*	*e*
	2e pers.	*eir*	*er*	*ir*	*a*
	3e pers.	*tar*	*ter*	*tar*	*te*
Plur.	1re pers.	*ou*, *er*	*ar*	*u*	*i*
	2e pers.	*our*	*ir*	*ur*	*u*
	3e pers.	*ter*	*tir*	*ter*	*ti*

b. Suffixes :

		V. NUB.	KD.	FM.	DELEN.
Sing.	1re pers.	*e*, *i*	*i*	*zéro*	*e*
	2e pers.	*na*, *in*	*im*, *um*	*nam*	*en*, *on*
	3e pers.	*na*, *in*	*im*, *um*	*n*	*n*
Plur.	1re pers.	*o*, *u*	*u*	*u*	*n*
	2e pers.	*o*, *u*	*u*	*okom*	*un*
	3e pers.	*ana*, *an*	*an*	*nan*, *an*	*n*

Nous ne voulons pas essayer d'identifier tous ces pronoms, car, pour le faire, il faudrait recourir au témoignage de langues apparentées, mais nous tenons à signaler les faits suivants :

1° L'opposition *r-n* répond à nom.-gén.; cf. les possessifs KD 1re pers. *an*, plur. *ann*, 2e pers. *en*, plur. *in*, 3e pers. *ten*, plur. *tin*;

2° En égyptien l'infinitif était précédé de la préposition *ḥr* notée encore *ḥ'* en démotique et disparue en copte; ex. : *pr. ʿ3 ḥr sḏm* «le roi entend» (=est à entendre). Les pronoms indépendants placés devant le verbe en étaient donc séparés par *ḥr*, et il est probable que l'*r* des pronoms nilotiques représente la préposition;

3° Le cas échéant, le sujet logique de l'infinitif employé comme verbe, le suivait précédé de *in;* d'autre part, on employait les pronoms possessifs suffixes pour représenter le sujet logique. En égyptien, *-n-* était l'indice du génitif.

Il y a donc un ensemble de faits égyptiens qui expliquent l'opposition *r-n* sans compter les ressemblances que présentent les pronoms égyptien *ıwj, -j* «moi, je» et nubien *ai*, égypt. *sn* «ils» et nub. *an*, égypt. *st* «elles, il (neutre sing. et plur.)» et nub. *te-*. En vieux nubien *ou* est inclusif et *er* est exclusif pour la 1[re] pers. plur. On constate en démotique une tendance à employer les pronoms dans certaines formes sans tenir compte ni de leur genre, ni de leur nombre, ni même de la personne; l'état nubien aux différences si peu marquées n'est donc pas le résultat d'une évolution récente; mais bien la continuation d'une évolution amorcée en démotique.

LES AFFIXES DE CONJUGAISON. FORME DITE «PRÉSENT».

Dans tous les dialectes nubiens un suffixe *-r-* ou *-n-* (selon les personnes) s'oppose à un suffixe *men, mun* ou *min* (selon les dialectes) pour indiquer qu'un procès s'accomplit ou ne s'accomplit pas. Cette forme dite «présent» peut s'employer dans les récits; ex. :

A. Affirmatif :

v. nub. *pissre* «je me réjouis», *pisina* «tu dis», *pina* «il se trouve», *einnana* «ils sont», *doullana* «ils restent» (les géminées représentent l'assimilation de *r*);

Delen *šu-re* «je rentre»

KD *ai togri* «je frappe», *ter togim* «il frappe», *tir togran* «ils frappent».

FM *togir* «je frappe», *ter toginan* «ils frappent».

B. Négatif :

F *ai tog mun* «je ne frappe pas», *ir tog min nam* «tu ne frappes pas».

K *ai tog munum* «je ne frappe pas», *ter togmunam* «ils ne frappent pas«.

Comme nub. *r* peut représenter égypt. *n*, il semble que nous ayons à faire ici aux auxiliaires *wn* et *mn*, usités en démotique pour «il est, il y a, il n'est, il n'y a pas»; cf. *wn w'ı* «il y a une...», *mn mhwt* «il n'y a pas de famille». L'interversion de l'ordre des mots a donné «entrer c'est moi», «eux frapper ce sont eux» ou «entrer suis-je», etc.

Il y a lieu de remarquer que la différence des désinences personnelles que l'on observe entre le positif et le négatif [1re pers. *e*, *um* (K), 3e pers. *nan* et *nam* (F)] peut s'expliquer par l'usage en nouvel égyptien du datif avec *n* pour indiquer le sujet logique de l'infinitif lorsque la proposition était négative; cf. *nnw wrḏ* «ils ne cessent — pas à eux cesser».

Dans la proposition affirmative on se servait des pronoms possessifs suffixés, ou de *in* suivi d'un substantif.

Nous avons donc dans la forme négative deux éléments nettement égyptiens.

LE PRÉTÉRIT.

Une forme désignant une action comme accomplie dans le passé est obtenue en suffixant au radical : *kō-* dans les dialectes KD, *kun* dans les dialectes FM et en vieux nubien, *kal* ou *al* dans le dialecte de Delen (*l*—*n*). On a rattaché cet auxiliaire à *kun* «avoir» représentant égypt. *ḫnm* «posséder». L'analogie avec les faits européens justifie cette hypothèse et il s'agirait alors d'une formation moderne; le démotique se servait de l'auxiliaire *wḥ* pour former un parfait et un plus-que-parfait et

comme le perfectif *wḥn* donnerait aussi *ḥo*, nous ne sommes pas convaincues de l'identité de l'auxiliaire; en delen le verbe «avoir» est *kwal* et le P. Kauczar n'a pas identifié les suffixes *-kal* et *-al* avec ce verbe; la question est à réserver; dans les deux cas, il s'agirait d'éléments égyptiens.

LE FUTUR.

En vieux nubien, le futur est exprimé à l'aide des auxiliaires *-ar* et *-d*. Ex.: *pask-ar-re* «je punirai»; cf. **pask-re* «je punis», *kddre* «je viendrai» (< *kir*).

Dans les dialectes nilotiques, on emploie les préfixes *bu* (D), *bi* (K), *fa* (FM). Dans le dialecte de Delen on emploie l'auxiliaire *ia*.

L'auxiliaire *ar* du vieux nubien représente dém. *a-'r* = copte *ere*; ex.: dém. *'w ḥmj r 'rt n k* «ma majesté fera à toi». Les préfixes *bu*—*fa* représentent le futur du verbe *ḫpr* «être, devenir»; cf. dém. *rḫ w' ss r ḫpr* «il est possible qu'un temps sera». Cet auxiliaire s'emploie dans le cohortatif et a alors en delen la forme *eboli* avec *e* < *ḫ*.

IMPÉRATIF (ET FORMES CONNEXES).

Reinisch distingue dans les dialectes nubiens un impératif et un cohortatif. Il ne donne pour l'impératif que les formes de la 2ᵉ pers. sing. et plur.; ex.: *tog* (KDFM) «frappe», *togwe* (KD), *tog-an* (FM) «frappez». Précédées du préfixe du futur *bi* (K), *bu* (D) ces formes auraient une valeur de cohortatif; ex.: *bu-jāwe an tōñi* «eh! les enfants! allez». Dans les dialectes FM il existerait des formes spéciales obtenues par suffixation de *-al*, *-di* ou *-ar*; ex.: *ai tog-al* «allons, que je frappe!».

Lepsius par contre voit dans *-al* et *-di* des suffixes du futur

dont l'emploi est déterminé par la classe verbale : *-al* s'employant lorsque la finale du radical est une occlusive, *-di* lorsque la finale est une voyelle; ex. : *ai ni-dil* «je boirai», *ai tokk-al* «je secouerai».

D'après Lepsius, l'impératif du singulier de la 2ᵉ pers. aurait une finale *-ê* ou *-e*, susceptible d'être amuie. Cet auteur indique des formes pour la 3ᵉ pers.; ex. : *tar tokh-eiā* «il doit secouer», plur. *ter tokh-anaiā*.

Le P. Kauczar décrit comme impératif dans le dialecte de Delen des formes pour chaque personne à finale : sing. 1ʳᵉ pers. *a*, 2ᵉ pers. *i*, 3ᵉ pers. *e*, plur. invar. *-e*; mais il signale une forme allongée emphatique en *-a* pour la 2ᵉ pers. sing.; ex. : *kenko deria* «dors bien!», *deri* «dors». Toutefois dans la syntaxe il indique que ces formes ont une valeur d'optatif et que seules celles de la 2ᵉ pers. du. sing et des 1ʳᵉ et 2ᵉ pers. du plur. sont employées sans autre affixe pour ordonner. Les autres, précédées de la particule *eboli* ou *oli* ou *ol*, ont une valeur de cohortatif; ex. : *eboli sua* «laisse-moi aller!», «que j'aille!».

Cette particule est une forme allongée du préfixe *bu-* des dialectes KD. On l'emploie dans le dialecte de Delen à l'impératif *eboli* «que cela soit», «laisse être»; le P. Kauczar le considère comme un verbe défectif.

En vieux nubien, M. Zyhlarz a relevé les formes suivantes : impér. 2ᵉ pers. sing. *-o*, plur. 1ʳᵉ pers. *-am*, 2ᵉ pers. *-ana* (et *ai*), 3ᵉ pers. *-ana*; jussif 3ᵉ pers. sing. *mi-n* «qu'il soit», *pala-mê* «qu'il soit exclu», *tappatt-a-mê* «que tu sois maudit».

L'impératif vieux nubien est généralement complété par la particule emphatique *-so*; ex. : *dou-e-sō* «reste».

On peut résumer les faits dialectaux comme suit :

1° L'affixe ancien de la 2ᵉ pers. du sing. était une voyelle *-o* ou *-i*;

2° L'élément emphatique *-a* des parlers modernes représente *-so*, l'amuissement de *s* étant normal entre voyelles;

3° Le préfixe *bu* (D) = *bi* (K) = *oboli* ou *oli* (Del.);

4° Il n'y a pas une démarcation nette entre l'impératif, le jussif et l'optatif, ni entre les différentes personnes au pluriel (cf. *-e* pour les trois personnes en delen, *-ana* pour les 2ᵉ et 3ᵉ pers. en vieux nubien et dans les dialectes FM);

5° Une particule *mi* ou *me* figurait en vieux nubien dans le jussif.

L'examen des formes correspondantes de l'égyptien permet de comprendre les faits nubiens :

L'ancien impératif égyptien à désinence : sing. zéro ou *j*, plur. *w*, n'apparaît en démotique tardif et en copte que dans certains verbes irréguliers dont l'un *imj* > dém. sing. *'m* ou *a'm*, plur. *'m-n* = copte *emou* (*emu*), plur. *amoini* « viens, venez », a donné la particule dém. *mj* = copte *ma-* de l'optatif démonstratif et de l'impératif des verbes causatifs en copte; ex. : dém. *mj wn ir't* « ouvre l'œil », *mj m-s* « qu'on le voie ! », *m šm* « va », *mj šm-n-tu* « allez-vous en », *'-dd mj* « dis donc ».

C'est cet auxiliaire que l'on retrouve en vieux nubien *mè* ou *mi*.

En règle générale on employait l'infinitif comme impératif en démotique aussi bien qu'en copte; ex. : *tj tj* « prends-moi ». Le cas échéant le sujet logique de l'infinitif pouvait être indiqué par un pronom possessif suffixé et c'est ainsi qu'on s'explique la présence en nubien de formes dites impératives pour les six personnes. Cf. n. égypt. *swḏ-j* « (fais) que je sois saine ! », *sḥkꜣ-f twy* « qu'il gouverne les deux pays » (fais-le gouverner »).

La seconde personne de l'impératif et de l'infinitif simple

ayant une voyelle *-e* en vieux nubien et dans les dialectes FM, et l'auxiliaire négatif étant *tam* < *tm*, v. nég. en égyptien, l'hypothèse de l'identité des faits nubiens et démotiques est pleinement justifiée; le suffixe *-ana* du pluriel est obscur comme l'est d'ailleurs en copte le *-ni* du pluriel de *amo-ini;* il est probable que nous avons là des restes d'un même élément mais la question doit être réservée.

Les formes cohortatives ont été examinées ci-dessus avec celles du futur.

Il est probable que l'impératif à désinence zéro, plur. *-we* des dialectes KD représente l'ancien impératif; la conservation du *-t* du féminin est un fait certain et témoigne de l'existence possible de formes très archaïques.

Ainsi, si les faits relatifs à l'impératif sont difficiles à démêler dans les dialectes nubiens, c'est parce qu'il ne s'agit pas à proprement parler de formes d'impératif.

Il y a lieu de tenir compte du fait que l'infinitif employé comme impératif a pu être précédé d'un auxiliaire *ir* (> *ă* ou *e*) «fais» ou *mj* «donne», cf. dém. *r ḥʿ* «jette», dém. *ă-wn* = copte *a ouōn* «ouvre». Cette hypothèse expliquerait la curieuse construction nubienne avec le verbe à la finale, même à l'impératif, cf. *aigi an kitabki den* «à moi mon livre donner = donne-moi mon livre».

LE PASSIF.

Dans les dialectes nilotiques on emploie souvent les formes de la 3ᵉ pers. du plur. actif pour rendre le passif. Le pronom représentant le sujet grammatical du passif français précède le verbe à l'accusatif; ex. : FM *aigā toginan* «ils me frappent» — KD *aigi togiran*.

Mais en vieux nubien il existe un passif formé du radical suivi du suffixe *-tak*. Cette forme s'emploie encore dans les dia-

lectes de Kenouz, Mahas et Fadidja. Dans le dialecte de Dongola on emploie *-katt* et dans celui de Delen *-er;* ex. :

v. nub. *au-tak* «être fait»;
Kenouz *tog-takk-ir* «je suis frappé»;
Delen *bire(r) molda* «il a été circoncis».

Le P. Kauczar fait remarquer que le passif en *-er* ne s'emploie qu'au parfait et au futur; et seulement lorsque l'auteur de l'action n'est pas nommé; il n'y a pas d'autre forme de passif.

Lepsius signale le fait que les consonnes finales du radical non assimilées au *-t-* du suffixe, indiquent l'amuissement d'un phonème devant *-t-;* l'agent peut être désigné dans les dialectes nilotiques; cf. *irk unni la goran fegiri dog aga-kulli-kir-takk-in* «chez moi le coran est expliqué par les prêtres».

Ces moyens variés de rendre le passif résultent de ce que le radical représentant une forme verbale nominale ne comporte par lui-même ni l'idée d'actif, ni l'idée de passif; on ne peut donc pas en tirer un passif par l'emploi d'un suffixe unique.

En démotique, on emploie déjà la 3ᵉ pers. plur. de l'actif; ex. : *ntj irw ḏd n-f* N *n rn* «qui ils sont dire à lui N pour nom — qui est appelé N».

L'usage en nubien de la 3ᵉ pers. du plur. n'est donc pas une innovation récente et la phrase correspondante nubienne *we dāron Barraba innan* «un se trouvait, Barrabas on appelait» est aussi proche de nouvel égyptien *ḏdtj-n-f N* «il est dit à lui N» que ne l'était le démotique (à noter que le radical nubien *in* < *ile* «appeler» représente *ḏd-n-*).

La construction avec *-er* usité à Delen répond à la construction du passif en nouvel égyptien avec le passif *irw* de l'auxiliaire *irj;* cf. égypt. *irw ndnd rw* «fut faite interrogation de leur bouche — ils furent interrogés», delen *an enta berer*

mol d'a « mon frère a été circoncis ». C'est parce qu'il s'agit du passif de *irj* « faire » que la forme usitée en delen ne s'emploie pas pour désigner un état qui dure.

La construction avec *takk* s'emploie dans les dialectes modernes pour désigner un état résultant d'une action exercée par une autre personne et s'oppose à un suffixe *-an* (KD), *ang* ou *añ* (FM) qui donne une forme dite inchoative désignant le devenir; ex. : *dungur-an* « devenir aveugle » (suite d'âge ou de maladie), *dungur-katt* « être aveuglé » (par quelqu'un ou par quelque chose).

L'élément *t* qui a dû être séparé du radical par un élément disparu puisque l'on ne constate aucun fait d'assimilation, représente le passif en *-tw* du verbe auxiliaire *irj* soit *iir·tw* « être fait ». On sait qu'en nouvel égyptien le passif en *-tw* s'employait souvent pour le participe passif imperfectif et les exemples donnés du passif nubien en *-tak* répondent exactement à l'usage de *-tw*, cf. dém. *swe-tj·t* « tu es loué », *mn-tj·k* « tu es débarqué », *ẖdb-tj-j* « je fus vaincu » et nub. *dab-takk-ir* « je fus détruit » (*dab* < *ẖdb*), *au-tak* « être fait » (*au* < *irj*).

L'élément *-k* représente *ẖr* qui rattachait au verbe le nom de l'agent et c'est pourquoi cette forme ne s'emploie que lorsque le rôle de l'agent est important, même lorsque l'usage moderne n'exige pas absolument qu'on le nomme, cf. égypt. *in-tw/ẖr snk* « il a été apporté par ton frère », nub. *aro-takk* « il a été blanchi » (par de la peinture blanche, voir Reinisch, § 194).

Le suffixe *-katt* de Dongola pourrait représenter les suffixes égyptiens *-ẖr -tw-*, désignant le résultat d'une action, cf. *int-ẖr·tw·f* « il est apporté », mais vu qu'il s'agit d'une forme dialectale isolée en tant que passif, mais qui ressemble à KD *-katt*, FM *-att*, suffixe de qualificatifs, il paraît préférable d'en réserver l'examen.

Les suffixes du verbe inchoatif se rattachent à l'auxiliaire

égyptien *wnn* « être », et selon toute vraisemblance au participe imperfectif *wnnw* (avec la voyelle accentuée entre les deux nasales), employé en démotique après *r* > *a* pour désigner un état ayant existé ou un état qui est le résultat d'une action accomplie dans le passé mais qui dure encore (cf. Spiegelberg, § 540). L'usage nubien s'écarte légèrement de celui du démotique, mais répond assez bien à l'idée d'état imperfectif exprimée par *wnnw*. En delen on a *ner* au singulier et *ṅ* au pluriel; cf. *tore* « âgé », *torener* « vieillir » (sujet sing.), *torañtiṅ* (sujet plur.); *wolānuner* « devenir mince », plur. *welint'iṅ*. Puisque l'on peut avoir *r* < *n*, et que d'autre part *nw* > *ṅ*, il serait difficile de rétablir une forme qui répondrait mieux que *wnnw* à l'ensemble des éléments modernes, soit v. nub. *-en*, KD *-an*, FM *aṅ*, delen *ner* et *ṅ*; l'évolution de ces formes participiales isolées a pu être influencée par l'infinitif *wn*; mais quelle que soit la forme conservée, infinitif ou participe, l'opposition *tak*, *-aṅ* répondant à passif, inchoatif représente bien égypt. *tw-ḥr* et *wn*.

FORMES VERBALES NÉGATIVES.

Lepsius fait remarquer que les mots négatifs tels que « personne, rien, jamais, ne », manquent en nubien; dans une proposition verbale le verbe est accompagné d'un auxiliaire négatif; dans une proposition nominale on emploie la copule négative; ex. : M *gattin enna-taman, kiska immun, kabakka immun* « chose prenez pas, sac soit pas, à manger soit pas », c'est-à-dire « ne prenez rien, ni sac, ni nourriture ».

L'auxiliaire employé dans la majorité des formes verbales est *men* ou *min* en vieux nubien, *mun* ou *min* dans les dialectes de Mahas et Fadidja, *men* ou *min* ou *mun* dans les dialectes de Kenouzat et Dongola, *min* dans celui de Delen.

Entre voyelles, *men* se prononce *mn*. Ex. :

K *ai b'eske gijir minim ingi* « je ne puis entendre cela »;

D *ai eski gijir munun ingi;*
M *ai eska ing' ukki mun;*
V. nub. *pes-min* «ne pas dire», *el-men* «ne pas trouver».

En vieux nubien et dans les dialectes de Mahas et de Fadidja le négatif de l'impératif est formé avec l'auxiliaire *tam* et le radical est suivi de la voyelle *a*. Ex. :

KD *tog men* «ne frappe pas», FM *togo-tam;*
V. nub. *kiwra gt-tam-iso* «ne me laisse pas goûter».
Au pluriel de l'impératif on a *mew-we* en KD et non *men-we*.

Ces deux éléments représentent égypt. *tm* et *mn*. Le verbe *tm* «cesser de» s'employait avec l'infinitif comme vétitif en démotique, ex. : *tm ṯꜣj* «ne prends pas» — Mahas *eda tam*. C'est parce que l'idée de «cesser» ne convenait pas toujours dans les autres modes qu'on a recouru à *mn* «il n'est pas» qui a donné en copte *mmon* «il n'est pas, il n'y a pas» (forme atone *mn* [SA], *men* [F]).

L'hypothèse qu'il s'agit bien de l'élément *mn* est confirmée par le fait que la plupart des affixes de mode, comme aussi l'élément pronominal représentant le complément, précèdent *mn*, mais l'affixe du conditionnel est postposé; cf. M :

ai dollu-mun «je n'aime pas (moi aimer ne suis pas)»;
ai dolla kum mun «je n'ai pas aimé (moi avoir aimé ne suis pas)»;
ai dolli takku mun «je ne suis pas aimé (moi être aimé ne suis pas)»;
ai dolli men kaie «je n'aime pas (moi pas aimer si je suis)».

L'auxiliaire affirme qu'un état décrit par les éléments précédents n'est pas; mais la condition porte sur l'état.

CONDITIONNEL.

Une forme qui répond à l'antécédent du conditionnel français est introduite dans les dialectes de Kenouz et de Dongola par la particule *on* et dans ceux de Mahas et de Fadidja par *on* ou *lon*; en vieux nubien la même forme prend un suffixe final *-lo* qui correspond à delen *rendo*; dans les dialectes nilotiques et en vieux nubien on rencontre dans les mêmes propositions un auxiliaire qui est v. nub. *ko* ou *kaw* (*ka-*), KD *ki*, F *kay* ou *kaw* ou *ka*, M *keg* ou *kaw* ou *ka*.

En démotique, la proposition conditionnelle pouvait être employée sans particule spéciale ou être introduite par *wnmw* > copte *ene* placé en tête, cf. :

Dém. *wn nw 'wj gmtjs a'ij* « si je pouvais venir »;
KD *ai on togkiri* « si je tue »;
F *ai on togikaye* « si je tue »;
M *togakega* « si je tue »;
togak'awo « si nous (ou vous) tuons »;
Delen *kod'endo* « si elle casse ».

Si l'on tient compte des correspondances phonétiques qui donnent égypt. *n* > nilotique *n* ou *l* et delen *d* ou *n*, on reconnaît vite l'origine de *on* et de *-ndo*.

D'autre part, dès le nouvel égyptien, la proposition conditionnelle est introduite par *ḫr ir*; ex. : *ḫr ir am* « si l'on trouve ». Comme *ir* = nub. *aw* et *hr* = nub. *k*, les formes avec *kaw*, etc. ne diffèrent de l'égyptien que par l'ordre des mots.

PARTICIPES.

Les participes nubiens se distinguent des formes personnelles par la présence de suffixes caractéristiques qui remplacent les désinences personnelles, et qui sont :

V. nub. *i*, *u*, *a*, participe imparfait (nomin., qualit., attrib.);
o, participe parfait;
ar, participe aoriste;
s, participe prétérit à valeur de passif;
arr, participe futur;
KD *il* ou *l*.
FM *i*, participe présent et perfectif;
oi, participe aoriste;
Delen *i*, toutes les formes participiales.

En démotique, le participe *'-'r* s'emploie avec l'infinitif pour désigner une action accomplie et explique vieux nubien *ar;* cf. : v. nub. *apoggl pes-ara* «le batelier dit»; *kosmosilo g'ō ara meneri* «je ne suis pas un sorti du monde», et dém. *nikjw w'bw '-'r 'ij* «les autres prêtres qui étaient venus». Dès le démotique cette forme a été remplacée par *ntj wnḥ* > copte *et-ah-* qui expliquerait nubien *s*. On a pu, par l'étude de noms grecs, établir que la voyelle était *-ar* ou *er-* en égyptien.

En vieil égyptien, les participes avaient comme caractéristique *j* et *w* et le démotique n'a conservé que deux participes *wn* et *ir*, mais, vu les nombreux archaïsmes conservés en nubien, il est probable que les voyelles représentent le participe de l'auxiliaire *iw* «être». La consonne *l* représente le déterminatif *nỉ* employé dès l'égyptien pour le pluriel commun et pour le neutre, puis pour le masculin singulier.

FORMES DÉRIVÉES.

CAUSATIF.

1° En vieux nubien et dans les dialectes nilotiques, certains verbes se combinent avec le verbe «donner» pour former un verbe à sens causatif; ex. :

V. nub. *ounn-atr* «faire naître» *mourta den* «me commander», *p-ll-igr-a-den* «nous révéler»;
KD *guratti au-tir* «rendre heureux»;
FM *guratta awa-te* «rendre heureux».

Cette construction répond à la construction démotique à valeur de causatif dans laquelle on retrouve le même verbe (cf. *dj·n šm·f* «nous le fîmes aller») qui a tendu à remplacer l'usage des causatifs anciens à préfixe *s-*.

En nubien, le verbe «donner» se traduit par *tir* lorsque la personne à qui l'on donne est de la 2° ou 3° personne, et par *den* lorsque le complément est «à moi, me». En vieux nubien, cette dernière forme s'emploie aussi avec «nous, à nous». L'identité de dém. *dj·n* «nous donner» et de l'auxiliaire nubien *den* est indiscutable, nub. *r* représente la préposition *n* du datif, restée nasale devant certains pronoms, et *tir* représente l'infinitif *dj·t*.

2° L'auxiliaire le plus usité toutefois dans les dialectes nubiens est un suffixe v. nub. *et*, nilotique *kir*, del. *ir* ou *er*; *kir* signifie «faire», mais ne s'emploie pas comme verbe indépendant. Il est probable que le P. Káuczar a raison lorsqu'il voit dans *gir* un élément *-ir* ou *er* et *g* suffixe de l'accusatif de

la forme verbale préposée. Cette manière d'analyser les formes permettrait de rattacher *-ir* au verbe égypt. *irj* «faire». Cf. delen *bur* «se fortifier», *burkir* «rendre fort», *ken* «bon», *kewir* «rendre bon», *kwab* «se cacher», *kwaher* «cacher»; v. nub. *en* «amener» (<égypt. *inj*), *ek kir* «faire venir».

Mais *kir* peut représenter *grg*.

3° Un certain nombre de vocables nubiens avec *s* ou avec une voyelle à l'initiale, représentent d'anciens causatifs en *s*; ex. : *sal* «discourir» < *sdj* caus. de *dj* «parler», *ebir* «mettre debout» < *smn*, *suw* «balayer» < *sw'b*, *sew* «hériter» < *sjw'*, *og* «appeler» < *śgb*. Or, il se trouve que ces verbes, relevés par nous avant que nous ayons regardé le démotique, sont pour la plupart encore utilisés dans cette forme tardive de l'égyptien qui a conservé peu des causatifs en *s*. Il y aurait là des faits à étudier de près, mais nous ne pouvons que les signaler ici.

Qu'il s'agisse d'emprunts ou non, on ne peut nier l'origine égyptienne de ces verbes.

FORMES DÉRIVÉES EN *-ED*, *-OS*.

Les formes dérivées en *-ed* et en *-os*, que donnent presque tous les verbes, s'emploient lorsqu'il s'agit d'insister sur l'actuel accomplissement de l'action; ex. : *masil belin* (KD) «le soleil se lève», *masil bel-o-sin* ou *beledin* «le soleil se lève (en ce moment)». Ces suffixes s'emploient généralement sans distinction de valeur, mais avec certains verbes l'usage exige l'emploi de l'un ou de l'autre.

On sait qu'en égyptien on employait l'infinitif dit complément, à suffixe *-t*, pour insister, et si l'on rapproche :

nub. *bel-* «se lever» (du soleil), *beled-* «se lever actuellement»;

égypt. *wbn* « se lever » (du soleil), *wbn·f wbn·t* « il se lève d'un lever »

et que l'on sait que nub. *l* < égypt. *n*, on trouve *beled* < *wbn·t* en face de *bel* < *wbn*.

La différence entre *ed* et *os* < *t* s'expliquerait par des modifications vocaliques, car en nubien moderne on peut avoir *si* < *ti*, cf. *ossi* « eau » = darf. *oti*. L'analogie a pu amener une confusion lorsque la finale vocalique disparut, mais quelle que soit la valeur de *os*, l'identité des suffixes *-ed* et *-t* est certaine. L'usage de l'infinitif complément pour renforcer une forme personnelle a amené son emploi dans les formes emphatiques lorsque l'infinitif ordinaire était employé avec des auxiliaires dans les formes affirmatives simples.

CONCLUSION.

Obligés de nous limiter faute de place, nous ne pouvons exposer toutes les formes morphologiques nubiennes qui représentent des formes égyptiennes, mais notre but n'était pas tant de tout expliquer que de convaincre nos lecteurs que l'étude comparative éclaire le nubien. Nous rappellerons brièvement les faits les plus saillants :

1° La finale des substantifs nubiens permet de reconnaître le genre masculin ou féminin ancien;

2° Le vocalisme d'un radical verbal nubien permet de reconnaître la classe et la forme du verbe égyptien qu'il représente;

3° Le radical verbal simple représente la syllabe accentuée de l'infinitif;

4° Les formes verbales nubiennes représentent, comme celles du démotique, l'infinitif accompagné d'auxiliaires;

5° On retrouve en nubien les auxiliaires négatifs *men*, *tam* < *mn*, *tm* usités en démotique;

6° On retrouve en nubien l'auxiliaire de causatif *dj·t* > *tir* ou *den*;

7° Les formes servant à exprimer le passif en nubien représentent des formes égyptiennes.

Nous ne voulons pas discuter aujourd'hui si oui ou non ces éléments morphologiques communs, et la présence en nubien de plus de 300 mots simples représentant des vocables synonymes égyptiens, démontrent que le nubien tout entier repose sur l'égyptien; ce que nous affirmons, c'est que le nubien moderne a conservé des vocables et des formes morphologiques égyptiennes, qui sont plus archaïques que celles que présente le copte. Pour qui a l'habitude des faits linguistiques, cet ensemble de concordances ne peut s'expliquer par des emprunts. Si certains des chercheurs qui s'occupent de linguistique africaine se refusent à partager notre conviction, nous leur demandons d'expliquer les concordances que nous signalons.

TABLEAU DE CORRESPONDANCES PHONÉTIQUES.

N. B. Les lettres en caractères gras représentent le traitement à l'initiale; les lettres italiques représentent le traitement après voyelle tonique; le tiret signifie qu'il y a amuissement total.

ÉGYPT.	V. NUB.	DK.	FM.	NM.
n	**n**, *w*, –	**n**, l, *r*, *n*	**n**, *r*, *w*, –	**d**, *d*, *r*
	ṅ	**n**	**n**	**ṅ**, *j*, *n*
m	**m**, *ñ*, –	**m**, *ñ*, *b*, –	**m**, *w*, –	**b**, –,

ÉGYPT.	V. NUB.	DN.	FM.	KN.
b	**p**, *w*, *u*	**b**, **w**, *b*	**f**, **w**, *b*, –	**h**, **b**, *b*
p	**p**, *p*	**b**, *b*, –	**f**, *f*, *w*	**b**, **w**, *m*
f		–, *w*	–, *f*	–, *b*
r	–, *r*	–, *r*	–, *r*	–, *r*
d	**d**, *l*, *t*	**d**, *l*, *d*	**d**, *l*, *d*, *j*	**t**
t	**t**	**t**, *t*, *d*, *s*, *r*	**t**, *t*, *d*, *l*, –	**d**, **t**, *t*
ṯ		**s**, –, *r*, *š*, *s*	**d**, *r*, *s*	*r*
ḏ	**d**	**d**, *r*, *dj*, *r*, *z*	**t**, **j**, *r*, *z*	**d**, *r*, *j*
s		–, *s*	**z**, –, *s*, *j*	
ś	**s**, **j**, *s*	**s**, **j**, *s*, –	**s**, **j**, *s*	**š**, *š*
š	**s**, **ṡ**	**s**, **ṡ**, –	**s**, **j**, *s*	**ṡ**, *š*, –
ḳ	**k**, *g*	**k**, *k*	**k**, *k*	**k**
k		**k**, *g*	**k**, *g*	**k**
g		**g**, *g*, *y*	**g**, *g*, *y*	*j*
ḫ	**k**	**g**, **k**, *g*, *k*	**k**, **g**, *g*, *k*	**k**, *k*
ẖ	**k**, **g**	**k**, **g**, *j*, *w*	**k**, **g**, *y*	**k**, –, *j*
ḥ	–	–, *g*, *k*, –	–, *k*, *g*, –	–, *g*, –
ḣ	**k**	**g**, –	**g**, –	–
ʾ	–, *j*, –	–, *j*, –, *u*	–, –, *u*	–, *dy*, *w*
ʿ	–	–, –	–, –	–, –
i	–, –	**j**, –, –	**j**, –, –	–, *dy*, –
w	–	**w**, –	**w**, –	–

N. B. Ce tableau indique les correspondances déjà reconnues, mais ne doit pas être considéré comme complet ni comme exempt des erreurs qui se glissent dans toute étude initiale.

LES TSIGANES LULĪ

ET LES LURS PERSANS,

PAR

V. MINORSKY.

La disposition alphabétique des matières dans l'*Encyclopédie de l'Islam* m'a amené à traiter simultanément la question des Tsiganes Lūlī et celle de la peuplade Lur qui habite la province Luristān au sud-ouest de la Perse[1].

L'assonance des deux noms est-elle fortuite, ou symbolise-t-elle un rapport plus étroit entre les Lūlī et les Lurs? Ce problème, bien qu'on l'aie déjà envisagé, n'a jamais encore été examiné de près. Il faut avoir en vue qu'une solution péremptoire et définitive est impossible dans la plupart des cas pareils, mais il est toujours utile de grouper les faits et d'en tenter une explication même partielle, en faisant sa part à l'inconnu.

Les dictionnaires persans distinguent deux groupes : d'un côté *Lōrī/Lūlī* (pluriel persan *Lōriyān/Lūliyān*, pluriel arabe

[1] Voir mes articles *Lākk*, *Lūlī*, *Lur*, *Lur-i buzurg*, *Lur-i kūčik*, *Luristān* dans le fascicule 37 de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 1928, où on trouvera les références et la bibliographie détaillée.

Lūriyān) et d'autre part *Lūr/Lur* (pluriel persan *Lurān*, pluriel arabe tardif *Alwār*). Toutefois cette distinction, qui n'est déjà pas très explicite, est encore plus embrouillée par les divergences de la nomenclature courante des tribus.

Les géographes arabes mentionnent une tribu iranienne («kurde») al-Luriya, un pluriel collectif qui suppose une forme d'unité avec ī final. Actuellement, parmi les Lurs, il existe un clan Lurī. A côté des Luriya (Lurriya), les Arabes signalent sur les confins du Luristān une ville Lūr. Ainsi donc ni le *ī* final, ni la longueur de *ū* ne constituent des critères absolus.

Cet enchevêtrement a évidemment embarrassé tous ceux qui se sont occupés de la question des Tsiganes orientaux. Plusieurs ont conclu à l'identité des Lurs avec les Tsiganes Lūlī[1]. De Goeje, *op. laud.*, p. 63, tout en séparant les Tsiganes Nūrī (Lūrī) des «Kurdes» Lurs, croyait que «les uns et les autres ont reçu le nom d'après celui de la province de Lour ou Lorr (Louristan, Lorristan)[2]».

Dans le présent article[3] nous traiterons les questions :

1° De l'origine du terme Lūlī.

2° De l'origine et de la propagation du nom Lur.

3° De la ville Lūr au Luristān.

[1] Voir Šihāb al-dīn al-ʿUmarī et les références dans DE GOEJE, *Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie*, Leyde, 1903, p. 39 et 63, ainsi que le Père Anastase dans *al-Mašriq*, 1902, V, trad. dans le *Gypsy Lore Soc. Journal*, 1913-1914, p. 298-319 : «Luristan, or land of the Lūrī».

[2] Cf. aussi V. Ivanow dans son premier article, *On the language of the Gypsies of Qāināt*, *J.A.S.B.*, 1914, X, n° 10, p. 439-455 : «(The literary name Lūlī/Lūrī) in Western Persia... applied only to an inhabitant of Luristan».

[3] A la base duquel est la communication faite à la séance de la *Société Asiatique* du 13 janvier 1928.

I

Dès maintenant il est permis de proposer une explication du terme Lūlī. Suivant la légende persane le sasanide Bahrām Gōr (420-438), soucieux du bien-être de ses sujets, constata un jour que la pénurie de musiciens avait réduit les Persans à la triste obligation de boire le vin sans accompagnement de musique. Bahrām Gōr s'adressa aussitôt au roi de l'Inde et ce dernier lui envoya plusieurs milliers de ménestrels dont les descendants sont les Tsiganes (Lūrī/Lūlī) qu'on voit en Perse.

Les détails qu'on trouve dans les auteurs qui racontent cette légende ancienne méritent d'être étudiés de près.

D'après Ḥamza d'Isfahān (350/961), éd. de Berlin, p. 38, les musiciens étaient Zuṭṭ.

Selon Firdausī (vers l'an 1000), éd. Mohl, p. 76-77, le roi indien s'appelait Šankal (Šangal) et les musiciens Lūrī (*Lōrī).

Ṯaʿālibī (vers 427/1037), éd. Zotenberg, p. 567, dit que des musiciens envoyés par le roi Šankala sont issus les «Lūrī noirs... dont la profession est de jouer de la flûte et du luth».

Enfin suivant le *Mujmal al-tawārīḫ* (520/1126), trad. Mohl, *J. as.*, 1841, XII, p. 515, 534, Bahrām avait demandé de lui envoyer des Kūsān, ce qui veut dire «en pahlavi» *ḫunyāgar* (chanteur), et les Lūriyān contemporains de l'auteur étaient de cette race (*nižād*).

De ces détails on peut retenir : 1° que Ḥamza paraît encore ignorer le nom Lūrī; 2° que d'après Ṯaʿālibī les Lūrī avaient la peau très brune, «noire» même : *al-Lūriyān al-sūdān*; 3° que le nom du roi Šankal/Šangala etc. semble refléter celui de la localité indienne Çakala/Sagala, etc., bien connue dans

l'histoire [1]. Le nom du roi joue dans la légende un rôle secondaire : on l'a emprunté au répertoire courant des noms indiens sans se soucier même du fait que c'était, suivant toute probabilité, un nom de lieu. Du reste Ḥamza et le *Mujmal* omettent le nom du roi.

Dans la poésie persane le nom Lūrī/Lūlī revient souvent. Les poètes, et entre eux Ḥāfiẓ lui même, comparent les Lūrī à la nuit, les appellent pétulants (*šuḫ*), élégants (*šangūl*), disent qu'ils sont habiles joueurs de flûte, que leur train de vie (litt. «leurs bagages» *bunagāh*) est désordonné, etc. [2].

Actuellement Lūrī/Lūlī est le nom qu'on donne aux Tsiganes dans la partie sud-est de la Perse (Kirmān, Balūčistān). Dans les autres localités de la Perse on les appelle Ḳirišmāl, Ḳurbatī, Kaolī, Ḳarači, Gaodārī, etc. Il n'est pas exclu que certains de ces sobriquets correspondent à quelques particularités locales ignorées jusqu'à présent, car malgré les études de W. Ouseley, de Gobineau, de Sir P. Sykes, de V. Ivanow et du Dr. A. Wirth [3], les Tsiganes persans sont encore très mal connus

[1] Au Panjāb, au nord de Lahore, entre le Čenāb et le Rāvī; identifié actuellement à Siālkot (autrefois à Šākla et Šāhkot dans les mêmes parages), *Imper. Gazetteer of India*, II, 276, XXII, 52. La ville est mentionnée dans le *Mahābhārata* et dans les campagnes d'Alexandre; on y place la capitale du roi indo-grec Ménandre (Milinda), vers 150 avant J.-C., et du Hephthalite Mihirakula (après 500), voir les références dans Grousset, *Hist. de l'Ext.-Orient.*, p. 53, 56, 94. Surtout le nom de la capitale hephthalite a pu être reporté, sous les sāsānides, vers l'époque de Bahrām Gōr (420-438). Il est curieux que le nom Šankal > Šengel fût porté par un bouffon du sultan ottoman Mūrād IV (1623-1640), cf. Evliyā Čelebi, I, 657. Du reste le même auteur attribue une origine tsigane (Ḳibṭī «copte» c'est-à-dire égyptienne) au célèbre Ḳara-gōz (Sofioglu Ḳara-gōz Bālī Čelebi) qui serait originaire de Ḳara-kelise, près d'Andrinople. Dans les pièces du théâtre des marionettes turc Ḥajjī-Eivad traite souvent son ami Ḳara-gōz de *čingene* (Tsigane). [Sur l'appellation des Tsiganes «Égyptiens», voir de Goeje, *op. laud.*, p. 79. Le sobriquet des Tsiganes en russe est *Pharaons*.]

[2] Voir les citations dans le dictionnaire de Vullers *s. v.* Lūrī.

[3] *Journ. Gipsy Lore Soc.*, 3e série, vol. VI, partie 2, p. 88-95.

dans leur ensemble. Leur langue, à en juger surtout par les données de V. Ivanow relevées au Khorasan, utilise le matériel grammatical persan, mais, dans le lexique, contient les éléments indiens habituels aux parlers tsiganes de tous les pays, ainsi qu'un certain nombre d'éléments encore indéfinissables. Dans un petit vocabulaire de l'argot des derviches (du xve siècle) V. Ivanow a trouvé des ressemblances curieuses avec le tsigane persan.

Le nom Lūrī devrait en réalité se prononcer Lōrī. Telle est la prononciation indiquée par les dictionnaires persans et elle est confirmée par la forme balūč actuelle Lōṛī [1]. Comme le -ī final a toute apparence de suffixe persan (et, par une coïncidence, du suffixe similaire arabe < *iyyu*) servant à former les adjectifs d'origine (*šīrāzī* de *šīrāz*), on est tenté de chercher un nom de lieu correspondant à *Lōr.

Le nom de l'ancienne capitale du Sind semble fournir les conditions requises. On l'appelle généralement Aror ou Alor.

Pour qui est habitué à l'exactitude des auteurs musulmans, il paraît presque incompréhensible que la tradition indienne n'ait pas conservé l'ancienne forme du nom de cette ville. On pense qu'Aror est la capitale du puissant roi Μουσικανός [2] dont Alexandre conquit le royaume (ἡ Μουσικανοῦ) au Sind. C'est Aror également que dans la première moitié du viie siècle dut visiter Hiuan-tsang et à laquelle il donne le nom de P'i-chan-p'o-pou-lo [3]. L'incertitude cesse avec la conquête arabe.

[1] Le ṛ cérébral s'explique par l'étymologie populaire balūčī : *lōṛ* «share in the lot» (D. Bray, cité dans Ivanow, 1914).

[2] L'étymologie de ce nom suggestif n'est pas établie.

[3] On a cherché l'explication de ce terme dans le nom Vičolo par lequel la région de l'Indus moyen est désignée, ou dans celui du village Abhijanu situé près d'Aror. Mais M. P. Pelliot me communique aimablement que le nom chinois doit se restituer en **Višambapura*. Récemment M. Lüders, *Weitere Beiträge z. Gesch. und Geogr. von Ostturkestan* (*Sitzungsb. d. preuss. Akad.*

Dès 94/714 la capitale du Sind fut occupée par l'envoyé de Ḥajjāj, Muḥammad b. al-Ḳāsim et elle est ensuite constamment mentionnée par les Arabes. Balāḏurī, p. 439-445, transcrit son nom : al-Rūr (*Ror), et Bīrūnī, éd. Sachau, p. 100, 130 : Arūr (*Aror). Il est possible que le *a* initial de Arūr se soit développé de l'article arabe ar-Rūr, mais l'inverse est également possible, c'est-à-dire que les Arabes aient considéré Arūr comme ar-Rūr (pareillement à ar-Rās < Aras, al-Lān < Alān).

Autrefois l'Indus passait tout près de la ville mais ensuite il changea son cours, ce qui porta un coup mortel à la prospérité d'Alor. La nouvelle ville Rohri s'éleva à 5 milles à l'ouest de l'ancien emplacement. Elle est actuellement un simple chef-lieu de *tāluka* du même nom dans le district Sakkar (Sukkur)[1].

Malheureusement on est très mal renseigné sur la date de disparition d'Aror. Les historiens musulmans locaux du XVIIe-XVIIIe siècle[2] citent une légende d'après laquelle l'eau de l'Indus fut détournée vers le désert de Bhakkar par un marchand Saif al-Mulūk (?) qui fit construire un barrage en amont d'Alor en guise de représailles contre le tyran Dalū Rāi. La légende peut se rapporter à quelque événement historique mais elle ne suffit pas pour le situer dans le temps[3]. V. Smith

d. Wiss., 1930, I, p. 57), a localisé à Aror la légendaire Rauruka, capitale des Sauvīras.

[1] La forme Rohri confirme la prononciation Rōr avec *o*. Le *h* est énigmatique mais M. Jules Bloch me communique que dans un lexique géographique marathe le nom Rohri s'écrit en caractères indigènes Rori.

[2] *Tāriḫ-i Tāhirī* et *Tāriḫ-i Kirām*, respectivement écrites en 1621 et en 1767 après J.-C. Voir Elliot-Dowson, *History of India*, I, p. 256-258, où le nom de la ville est donné *Alor*.

[3] La phrase du *Tāriḫ-i Ṭāhiri* dans la traduction d'Elliot : « the city which flourished between nine hundred and a thousand years », paraît se rapporter seulement à la durée de prospérité de la ville.

lui attribue une date «vers 800[1]», vu probablement le fait que la dynastie hindoue de Sūmra, à laquelle appartenait ledit tyran, régna au Sind de 700 à 843.

Toute différente est l'explication offerte par l'*Imperial Gazetteer*, VI, p. 4, qui parle de la destruction d'Aror «vers 962» par un tremblement de terre qui en même temps fit dériver l'Indus vers l'ouest. La source n'est pas indiquée[2], et la date ne peut être acceptée qu'avec des réserves bien qu'elle ne soit pas sans importance pour notre thèse[3].

En ce qui concerne la phonétique, l'alternance de *r/l* en persan est bien connue (*sūrāḫ/sūlāḫ*). Dans notre cas particulier, la suite de deux *r* (dans la même syllabe!) de Rōr constituait une raison suffisante pour que la loi de dissimilation entrât en jeu et on a vu que, même dans l'Inde, les historiens tardifs écrivent Alor. Ainsi donc, le terme Rōr-i > Lōr-i a pu très facilement désigner les habitants de l'ancienne capitale du Sind. L'évolution ultérieure de Lōrī > Lūrī vers Lūlī est par-

[1] *Early history of India*, p. 355 : «about A. D. 800».

[2] M. Lübers, *op. laud.*, cite également la date de 962 sans références. Raverty, *The Mihran of Sind and its tributaries*, *J.A.S.B.*, LXI/1, 1892, p. 155-297, ne donne rien pour cette question particulière.

[3] M. Ibne Hasan de l'Osmania University College, Hyderabad-Deccan, à qui je m'étais adressé pour éclaircir la date, m'a répondu très aimablement en date du 12 décembre 1929 : «My conclusion is that the compiler of the *Imperial Gazetteer* has confused the facts of the destruction of Alōr with those of the destruction of Bahmanābād which was brought about by an earthquake». Or suivant le même *Tārīḫ-i Ṭāhirī* (1) Brāhmanābād (> Bahmanābād) était gouverné par Chhata Amrānī, frère de Dalū Rāi d'Alor. L'*Imperial Gazetteer*, IX, 8, place ce Brāhmanābād (Bumra-ke Tul) dans le district de Thar et Parkar, à l'est de Hyderabad de Sind, et ajoute : «the legend [que rapporte le *Tārīḫ-i-Ṭāhirī*]... is probably so far correct that Brāhmanābād was destroyed by natural agency, most probably by the earthquake which about the same time diverted the course of the Indus». De ce fait, si les données de la légende sur la parenté de Dalū Rāi avec Chhota Amrānī, et celles du *Tārīḫ-i Ṭāhirī* sur les dates de cette dynastie sont justes, V. Smith paraît avoir plus de raison que l'auteur du *Gazetteer*, VI, 4.

faitement attestée dans nos documents : il est clair que les Lūlī, que Ḥāfiẓ chante au XIVe siècle, sont les mêmes Lūrī dont parle Firdausī, le *Mujmal al-tawārīḫ*, etc [1].

Reste à savoir pour quelle raison le nom des ménestrels tsiganes a pu être rattaché à Alor/Rōr. A Kābul et au Turkestan, on apppelle les tsiganes Multānī; en Perse ils sont connus comme Kābulī (> Kaoli). Leur appellation par le nom de la plus grande ville du Sind entrerait dans la même série de dérivés. Du reste le terme Lūlī se maintient jusqu'à présent surtout dans la partie sud-est de la Perse exposée vers l'Inde [2].

Tel est l'argument tiré de la grandeur de Ror, et il serait tentant d'en chercher la confirmation dans la décadence de la grande ville, si tant est que sa destruction eut lieu vers 962 (?). Ḥamza, écrivant en 961, appelle les ménestrels de Bahrām Gōr par le nom neutre : Zuṭṭ [3]. Le nom Lūrī n'apparaît que depuis Firdausī. Or si c'est entre 961 et 1000 que se place la ruine de Rōr, c'est bien cet événement qui a pu provoquer une nouvelle émigration en Perse de musiciens dont les moyens d'existence étaient liés à l'opulence de leurs anciens concitoyens, et qui ont pu recevoir le nom de Lōrī en tout premier lieu.

[1] Un exemple de flottement dans le sens opposé : Iṣṭaḫrī, p. 113, cite le nom d'une tribu au Fārs Liwāljān, auquel correspond actuellement la forme Lifārjān, voir Ross dans les *Proceedings R. Geogr. Soc.*, 1883, p. 712-716. Toutefois la suite de deux *l* paraît très naturelle en persan : *lāla* «tulipe», *lāl* «muet», *lālā'ī* «berceuse» (cf. kurde *roro*), *lūla* «tuyau», *lala* «précepteur», *gulūla* «balle», etc.

[2] Même au Khorasan il est inconnu. Par contre il est répandu au Turkestan [au XVe siècle un des Princes de Merv était né d'une femme tsigane Luli] et au Turkestan chinois (Valikhanov). Mon ignorance du chinois me rend inaccessibles les sources chinoises sur les tsiganes.

[3] Cf. DE GOEJE, *op. laud.*, p. 17, 21, 54 : «En Asie le nom de Zuṭṭ était devenu le nom générique de tous les hommes d'origine indienne comme le dit *Mujmal al-tawārīḫ*».

La légende persane est bien dans la tradition des rapports perso-indiens qui s'étaient établis depuis l'époque achéménide. Ils ont été moins actifs sous les sāsānides mais le nom du Sind revient plusieurs fois au temps de Šāpūr II, de Bahrām V et de Ḫusrau Iᵉʳ. La légende peut refléter les campagnes de Bahrām Gōr dans l'Inde, dont Ṭabarī se fait l'écho[1]. Les mercenaires indiens se trouvaient dans l'armée du dernier roi sāsānide et conclurent un pacte avec les Arabes (de Goeje, *op. laud.*, p. 17-20), etc. En tous cas depuis le premier siècle de l'Hégire on connaît la présence en Perse de colonies des Indiens (voir plus bas) désignés d'habitude par le terme vague Zuṭṭ. Son étymologie connue (de Jāṭ) n'empêche pas qu'au point de vue sémantique le terme désigne aussi bien les bateleurs que les courageux éleveurs de buffles dont la présence dans les marais de la basse Mésopotamie avait donné du fil à retordre aux généraux du Calife, lors de la campagne de 834. Par contre on n'entend jamais parler de talents guerriers des Lūrī[2], et il est probable que ce dernier nom désignait une catégorie plus spéciale d'émigrés indiens.

En résumé : l'étymologie proposée du terme Lūlī ne paraît pas rencontrer d'objections d'ordre linguistique, géographique ou historique. Éventuellement elle peut localiser plus exactement la région d'où sont sortis les Tsiganes et même permettre de fixer un épisode de leur émigration à une époque précise.

Le nom Nūrī (pluriel Nawarā) qu'on donne aux Tsiganes en Syrie et en Palestine doit être dérivé de Lūrī : le P. Anastase

[1] Ṭabarī dit seulement que Bahrām conquit l'Inde dont le roi lui donna sa fille et la ville Daibul (sur la côte près de l'embouchure de l'Indus). Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, p. 108, qui à ce propos cite les données de Ḥamza et de Firdausī, ajoute : «Es sind übrigens die Gegenden aus denen die Zigeuner kamen».

[2] Même Šihāb al-dīn, de la confusion de qui nous parlerons tout à l'heure, leur attribue des hauts faits d'une nature spéciale.

dans le *Mašriḳ* a cité d'autres exemples de cette évolution phonétique de *l* vers *n* en arabe. L'époque de l'apparition des Nūrī en Syrie est inconnue, mais déjà Šihab al-dīn al-ʿUmari, qui écrivait en Égypte en 1337[1], mentionne la présence en Syrie de «Lurs» bateleurs, à l'époque de Saladin. Comme de Goeje, *op. laud.*, p. 63, l'a admis, Šihāb al-dīn, à l'instar de tant d'autres après lui, a confondu les Lūrī avec les Lurs. En effet il sait que dans «leur pays natal» les Lurs sont invincibles, qu'ils se partagent en deux branches (le Grand-Lur et le Petit-Lur) et qu'ils sont gouvernés par un roi et les amīrs. D'autre part les «Lurs» qu'il connaît de plus près, ceux d'Égypte et de Syrie, sont des escaladeurs de murs, des voleurs habiles, des danseurs de corde; leurs femmes sont des écuyères intrépides. Les «Lurs» de Šihab al-dīn sont certainement les ancêtres des Nūrī de nos jours[2], et ils n'ont pu se confondre avec les véritables Lurs que parce que leur nom à cette époque se prononçait encore avec un *l*- initial.

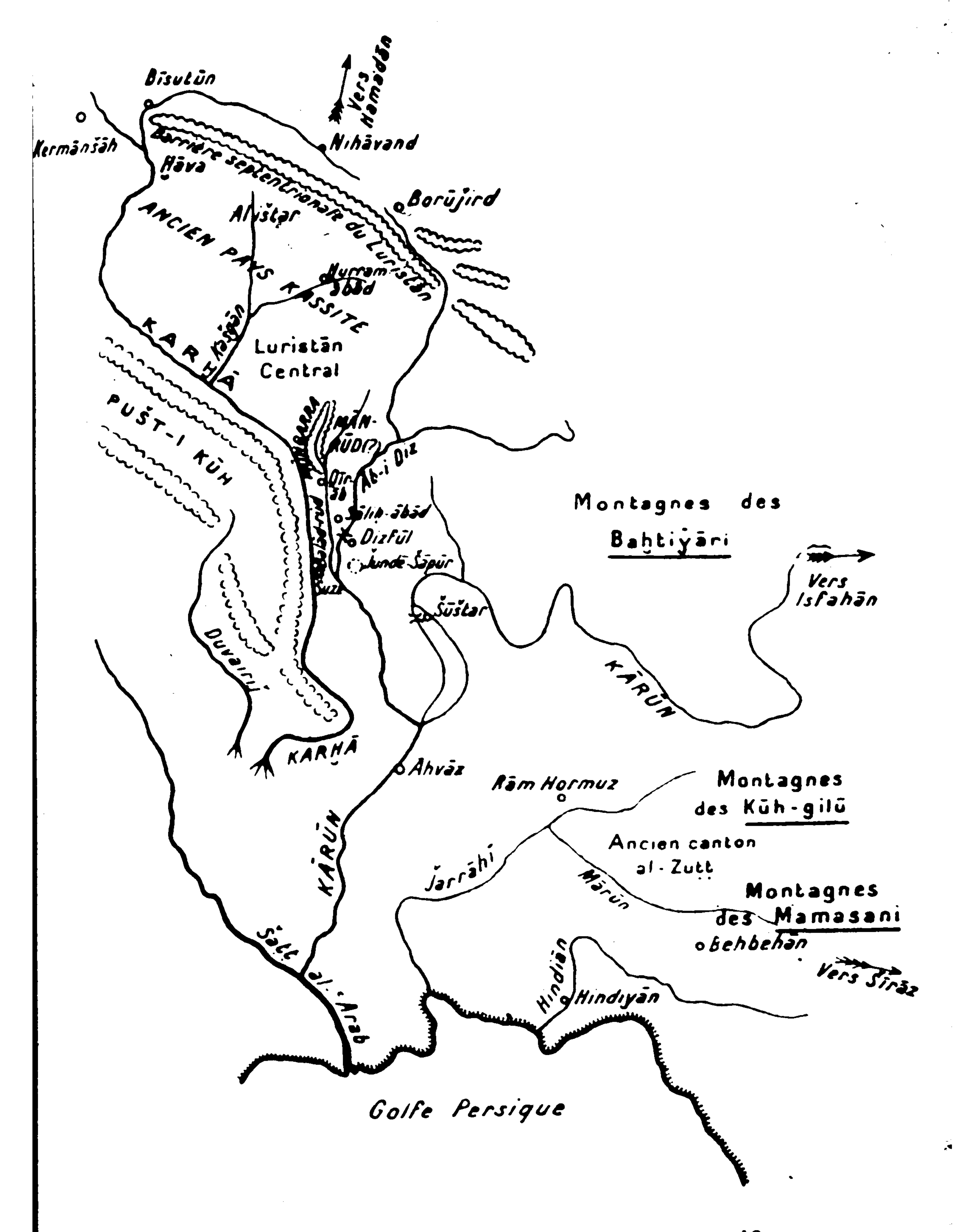
II

Les difficultés de la question tsigane sont bien connues. On s'attendrait à plus de précision en ce qui concerne les Lurs, mais ici encore on ne peut procéder que par hypothèse.

Les Lurs habitent la montagne entre le Ḫuzistān (Arabistān persan) d'une part, et le Fārs et l'ancienne Médie de l'autre. Plus précisément il y a quatre groupes parmi les Lurs : 1° les tribus Kūh-gilū et 2° les Mamasanī, qui se placent entre

[1] Le texte encore inédit a été traduit par Quatremère dans les *Notices et Extraits*, XIII, p. 330-332. L'exposé de Šihāb al-dīn dans ce paragraphe est très embrouillé.

[2] Ils sont très différents des Zuṭṭ éleveurs de buffles que déjà les Omayyades au VIIIe siècle avaient établis dans la Syrie du Nord.


Bīsutūn
Vers Hamadān
Kermānšāh
Nihāvand
Hāva
Barrière septentrionale du Luristān
Borūjird
Alištar
ANCIEN PAYS KASSITE
Hurram-ābād
KARHĀ
Kašgān
Luristān Central
PUŠT-I KŪH
Āb-i Diz
Dizfūl
Montagnes des Bahtiyāri
Vers Isfahān
Šūštar
KĀRŪN
Duvairij
KARHĀ
Āhvāz
Rām Hormuz
Montagnes des Kūh-gilū
Ancien canton al-Zutt
Jarrāhī
Mārūn
Montagnes des Mamasani
Behbehān
Vers Šīrāz
Hindiān
Hindiyān
Šatt al-'Arab
Golfe Persique

le Ḫuzistān et le Fārs; 3° les Baḫtiyārī, entre le Ḫuzistān et Isfahān et 4° les Lurs proprement dits, entre le Ḫuzistān et les régions de Hamadān et de Kirmānšāh.

Le classement des Lurs parmi les Iraniens est basé exclusivement sur des données linguistiques. Les dialectes lurs sont caractérisés par une évolution plus avancée de la phonétique «persane», surtout par un affaiblissement des spirantes : *ḫāna > hāna, guft > guhd, duḫtar > duhdar.*

Un fait particulièrement important est que les parlers lurs, étroitement liés au groupe du sud-ouest (en espèce, au groupe persan proprement dit), se séparèrent nettement des parlers du nord-ouest (le kurde, etc.). Ainsi par exemple, les dialectes lurs gardent le *d* persan à l'initiale, en opposant *dān-* «savoir» à *zān-* kurde; pour «le pont» (perse **prθu*, avestique *peretu*), le lurī emploie *puhl* ou *pil* (cf. le persan *pūl/pul*), tandis que le kurde conserve l'ancien groupe consonnantique : *pird*, etc.[1].

Ces données linguistiques permettent de formuler une conclusion importante, notamment que l'iranisation de la montagne lure s'était opérée du côté du Fārs, ce véritable foyer des dialectes du type «persan», et non pas du nord, du côté de la Médie. Mais cette constatation ne saurait aucunement faire préjuger de l'amalgame racial que peuvent représenter les tribus lures.

Dans l'antiquité la montagne lure était occupée par des peuples non-iraniens lesquels ont totalement disparu, absorbés ou assimilés linguistiquement par les Iraniens. Les Mamasanī, les Kūh-Gilū et les Baḫtiyārī occupent les anciens territoires élamito-anzanites. La récente découverte des bas-reliefs

[1] Le mérite d'avoir établi ces faits importants revient à O. Mann tandis qu'encore le *Grundriss der iranischen Philologie* répétait l'affirmation erronée sur l'unité des dialectes lurs et kurdes. Il faut toutefois avoir en vue qu'au Luristan septentrional et dans le Pušt-i Kūh on trouve des tribus parlant le kurde méridional (*lākkī*); elles représentent une vague d'immigration plus tardive venue du nord, cf. Yaʿqūbī, *B.G.A.*, VII, p. 236.

élamites à Kurangūn dans le pays mamasani (Herzfeld) est une preuve précieuse de l'extension de cette civilisation dans la direction du Fārs. Le Luristān proprement dit correspond au pays des Kassites (Kaššu — Κοσσαῖοι), dont la langue se distinguait tant du sumérien que du sémitique et de l'élamite [1]. La rivière Kašgān, affluent gauche du Kerḫā, peut avoir gardé jusqu'à ce jour le nom de ce peuple.

Malgré les observations de Duhousset, de Khanykov et de Danilov, le type lur est encore très peu connu. Les Baḫtiyārī ont un extérieur très iranien avec des traits réguliers [2]. Ce fait corrobore l'hypothèse sur l'iranisation du pays du côté de Fārs, car les parties les plus proches du Fārs et d'Isfahan ont dû subir une influence persane non seulement linguistique mais aussi anthropologique. Les Lurs proprement dits du bassin du Kerḫa frappent au contraire par leur type aberrant, barbu, émacié, à l'angle facial particulier [3].

A priori ces données semblent exclure tout point de contact entre les Lurs et les tsiganes Lūlī, d'autant plus que la caractéristique de ces derniers, leur peau brune («noire»), ne s'applique aucunement aux Lurs.

[1] Une question extrêmement intéressante est posée par l'existence dans le kassite de quelques emprunts indiens : ainsi le dieu du soleil s'appelle Šuriaš (cf. sanscrit *sūrya* «soleil»). Ces emprunts, de même que les termes hippiques indiens qu'on trouve dans les textes hittites, doivent s'expliquer par la pénétration, chez les Kassites comme chez les Hittites, de groupes de dresseurs de chevaux appartenant à la branche des Indo-européens qui ensuite occupa l'Inde. Voir mon article *The Luristan bronzes* dans *Apollo*, Londres, février 1931, p. 161-162. Toutefois ces infiltrations très anciennes (IIᵉ millénaire avant notre ère?) n'ont aucun rapport à l'émigration des «Lūrī noirs» qui, quelques milliers d'années plus tard, partirent de l'Inde.

[2] Voir les belles photographies de l'auteur américain M. C. Cooper, *Grass : a Persian epic of migration*, 1925, qui décrit la transhumance d'un clan baḫtiyārī.

[3] Voir le profil d'un *mīr* de Mūn-garra sur la photographie de M. Edmonds, *The Geogr. Journal*, mai 1922, p. 348. Toutefois il ne faut pas perdre de vue les faits mentionnés plus haut, p. 292, n. 1.

Reste à examiner l'origine du nom Lur, qui paraît ne pas être attesté à l'époque préislamique. Pour les Arabes, les tribus iraniennes occupant la montagne à l'ouest du Fārs rentraient dans la catégorie des Kurdes (*Akrād*)[1]. Dans ce cas particulier le terme kurde n'a pas de sens trop déterminé. On peut trouver des exemples de l'emploi de ce nom en arabe pour désigner simplement des nomades iraniens[2]. Or comme on ne peut pas imaginer une «lurisation» d'une vaste région soi-disant kurde, on est forcé d'admettre que lorsque les géographes arabes énumèrent les tribus kurdes du Fārs, il s'agit en réalité de Lurs et de leurs congénères. Même vers la fin du XVe siècle un auteur aussi averti que Šaraf al-dīn, dans son Histoire des Kurdes, parle des Lurs comme de l'une des quatre divisions des Kurdes. La confusion linguistique, comme on l'a vu, a duré jusqu'au commencement du XXe siècle.

Au début le nom Lur appartenait en toute probabilité à une seule tribu ou à un groupement de tribus dont l'influence s'était ensuite étendue sur la partie occidentale des territoires occupés par les soi-disant «Kurdes» de Fārs. Selon la tradition très précieuse que nous a gardée le *Tārīḫ-i guzīda* (1340),

(1) Déjà Strabon, XI, 13, 3 et XV, 3, 1, mentionnait au Fārs des Κύρτιοι. Le roman sāsānide *Kārnāmak-i Artaḫšīr-e Pāpakān*, trad. Nöldeke, p. 37, 48, parle également des Kurdes à proximité du Fārs. Dans l'histoire de partage du monde entre les trois fils de Farīdūn, *Šāhnāma*, éd. Vullers, I, 77, vers 291, il faut probablement comprendre le دشت كردان [Dašt-i *Kurdān* au lieu de Dašt-i *Gurdān*] inclu dans le fief d'Īraj, comme les plateaux du Fārs habités de «Kurdes», cf. en arabe *rumūm al-Akrād* au Fārs.

(2) Et même non-iraniens : Ibn Ḥauḳal, 221, considère les Ḳufṣ de Kirmān comme une classe de «Kurdes» : صنف من الاكراد. Or d'après Muḳaddasī, p. 471, les Ḳufṣ parlaient une langue semblable à celles qu'on parle dans le Sind. Yāḳūt, IV, 703 appelle les habitants du Sāsūn *al-Akrād al-Sanāsina* tandis que probablement c'étaient des tribus aborigènes, cf. Markwart, *Südarmenien*, 1930, p. 224. Le témoignage de Ḥamza, édit. Berlin, p. 151, est surtout curieux : وكانت الفرس تسمى الديلم اكراد طبرستان كما كانت تسمى العرب اكراد سورستان «Les Perses anciens appelaient les Dailamites *Kurdes de Ṭabaristān*, comme ils appelaient les Arabes *Kurdes de Sūristān*.»

les véritables Lurs sont les clans sortis de la localité Mān-rūd. Cette dernière doit être cherchée à proximité de la montagne Mūn-garra (< Mān-garra) d'où descend la rivière Ḳīr-āb qui se jette dans l'Ab-i Diz entre Dizfūl et Suse[1].

Dans son *Murūj al-dahab*, III, 254, Mas'ūdī (vers 332/943) est le premier à mentionner la tribu al-Luriya[2] au Jibāl (Médie)[3]. D'autre part Iṣṭaḫrī (vers 340/951), p. 114, cite le même nom Luriya dans sa liste détaillée des trente-trois tribus «kurdes» de Fārs. La première mention du rôle actif des Lurs dans l'histoire est qu'après la mort du Ḥasanwaihide Badr (en 405/1013) les tribus al-Luriya et al-Šādanjān se soumirent à Abul-Šauk, prince de la dynastie kurde Banū 'Annāz, dans le Zagros et dans le bassin du Karḫā. Sous 439 les mêmes al-Luriya s'emparèrent du 'Annāzite Surḫāb et le livrèrent au Seljuk Ibrāhīm Yanal. En 553 le Seljuk Malik Šāh voulut passer de Wāsiṭ au Ḫūzistān mais en fut empêché par le Turcoman Šimla. Il s'adressa alors aux Kurdes al-Lur (اللكر, lire اللر), lesquels vinrent à son aide en grand nombre et il put arriver jusqu'au Kerḫā (كرخايا ?)[4].

Au cours du XII° siècle les deux dynasties, celles du Grand

[1] Une partie de cette localité était Sanhā (?) avec la forteresse de Diz-i siyāh laquelle probablement défendait l'accès au défilé de Mūn-garra. Voir mon article *Lur* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

[2] Ainsi il faut corriger لزبة. Dans son *Tanbīh* (écrit en 345), p. 68, Mas'ūdī donne لرية. La lecture du nom est confirmée par le fait que dans le *Murūj* Mas'ūdi parle des *al-Šādanjān wal-Lazba* et *Ibn al-Aṯīr*, IX, 174, mentionne côte à côte les mêmes *al-Luriya wal-Šādanjān!* Yāḳūt indique la prononciation al-Lurriya. Plusieurs explorateurs relèvent la prononciation rude de *r* au Luristan [et en général une tendance de redoubler les consonnes, cf. läkkī]. Le voyageur russe Čirikov écrit systématiquement Lurr, Lurristān. J'ai moi-même noté le nom de tribu *Rrākī*.

[3] A ce propos il faut rappeler que les cantons septentrionaux du Ḫuzistān relevaient tantôt de cette province, tantôt du Jibāl; Iṣṭaḫri, p. 88, 94; Ibn Ḥauḳal, p. 170.

[4] Ibn al-Aṯīr, IX, 174, 366; XI, 157. Sur la dynastie d'Abul-Šauk, voir HUART, *Les Banū-Annāz*, *Syria*, 1922, II, 265-279 et III, 66-79.

Lur (1155-1423) et du Petit Lur (1184-1597), réunirent sous leur domination la grande majorité des territoires sur lesquels les dialectes lurs sont actuellement parlés (le Luristan, le pays Baḫtiyārī, etc.). La dynastie du Petit Lur était d'origine locale pure (de la tribu *Jangrūy de Mān-rūd). Celle du Grand Lur était issue d'un Kurde de Syrie nommé Faḍlōya[1] mais elle s'empara des terres correspondant au pays Baḫtiyārī de nos jours, où de «véritables» Lurs avaient pénétré depuis longtemps. Ses anciens gouverneurs étaient en effet de la tribu Rūzbihānī qui, selon le *Tārīḫ-i guzīda*, est classée parmi celles de Mān-rūd[2].

Avec la chute de la dynastie du Grand Lur[3] le nom Lur disparut de ces territoires qui plus tard (depuis le XVIIIe siècle ?) sont devenus connus sous le nom de territoires Baḫtiyārī. Du même coup le terme Luristān a désigné seulement les territoires du Petit Lur, ces territoires lurs par excellence.

(1) On pourrait supposer un rapport entre «le Kurde Faḍlōya», ancêtre de la dynastie du Grand Lur (dont les descendants seraient arrivés de Syrie en Perse vers 500/1106), et la dynastie des princes «kurdes» Faḍloya, plus connus sous le nom de Šabān-kara (à Dārāgbird au Fārs), voir V. F. Büchner, *Shabān-kara* dans l'*Encyclopédie de l'Islām*. Il pourrait s'agir dans notre cas d'une branche de Šabān-kara partie en Syrie et ensuite rentrée en Perse. Le fait que le fondateur de la dynastie du Grand Lur Abū-Ṭāhir se distingua dans une guerre contre les Šabān-kara ne saurait invalider cette hypothèse vu que les guerillas sont fréquentes entre les chefs de la même tribu. On sait que dans les troupes de Saladin (1169-1193) les Kurdes s'entendaient mal avec les Turcomans, cf. Bahā al-dīn dans le *Recueil des historiens des croisades*, III, 81, 313, 381. De pareils faits avaient pu provoquer des départs d'éléments iraniens de Syrie même avant Saladin, à l'époque d'invasions seljukes.

(2) De ces *gouverneurs* il faut distinguer les *peuplades* par eux dominées. La tribu qui à l'époque ancienne occupait le territoire du Grand Lur (en partie ?) portait le nom de Šūl. Cette tribu disparue est encore mentionnée au XVe siècle, voir mon article *Shūl* dans l'*Encyclopédie de l'Islām*. Il est possible que ces Šūl soient ces Syromèdes (Syr-Šūl) que Ptolémée, VI, 2, mentionne le long de toute la Persis : *καὶ παρ' ὅλην τὴν Περσίδα ἡ Συρομηδία*.

(3) Supprimée par le tīmūride Ibrāhīm b. Šāhruḫ en 827/1423.

III

En même temps que la tribu Luriya, les géographes arabes (entre 951 et 985) mentionnent tantôt au Jibāl, tantôt au Ḫūzistān, une petite ville al-Lūr[1]. Grâce aux itinéraires (Ibn Ḥauḳal, p. 259), son emplacement, à deux farsaḫs au nord du «pont d'Andāmiš» (= Dizfūl), peut être fixé avec assez d'exactitude. Elle devait être située sur la rivière Balad-rūd qui sort de Mūngarra et dont le haut cours s'appelle Ḳīr-āb, «l'eau de bitume (voir plus haut). La ville al-Lur a actuellement disparu mais la steppe autour de Ṣāliḥ-ābād porte encore le nom de Ṣaḫrā-yi Lur.

Hérodote, VI, 119, nous a conservé un détail très curieux relatif à cette localité. Les Grecs d'Erétrie emmenés par Datis et Artaphernes, en 490 avant J.-C., furent dirigés sur Suse et établis par Darius dans une de ses propriétés (station? ἐν σταθμῷ ἑαυτοῦ) dans la région Kissia. Cet endroit appelé Arderikka[2] était situé à 210 stades (= 38 kilom. 5) de Suse et à 40 stades d'un puits qui produisait du bitume, du sel et de

[1] Iṣṭaḫrī, 198, Ibn Ḥauḳal, 245, Muḳaddasī, 405. Au besoin al-Lūr peut être la *Lor. Mukaddasi nomme al-Lūr parmi les dépendances de Jundē-Šāpūr. D'après les sources arabes, la rivière de Jundē-Šāpūr correspond à l'Āb-i Diz sur lequel est situé Dizfūl (= Andāmiš ou Rūnāš). Toutefois la ville de Jundē-Šāpūr doit être cherchée à quelque distance au sud-est de son cours actuel. Iṣṭaḫri, p. 196, compte deux farsaḫs de Jundē-Šāpūr au pont Ḳantarat-Andāmiš. Or cette dernière construction, vu son importance, devait être le seul point de passage de l'Āb-i Diz. D'autre part la distance Jundē-Šāpūr-Ḳantarat-Andāmiš-al-Lūr (quatre farsaḫs) concorde assez bien avec Muḳaddasī, p. 418, qui dit que Jundē-Šāpūr est distant de Lūr d'un relais (*marḥala*).

[2] Le nom Ἀρδέρικκα rappelle Eretria. On pourrait y voir le calque local de ce dernier, si Hérodote, I, 185, ne mentionnait pas une autre Arderikka sur l'Euphrate en amont de Babylone!

l'huile. Déjà Rawlison avait proposé d'identifier ce dernier à Ḳir-āb, bien que la distance de ce dernier de Suse excède 250 stades = 46 kilom. 25 (distance réelle 69 kilomètres). Si les données d'Hérodote ne contiennent pas d'erreur, la suite des localités au nord de Dizfūl serait : Ṣāliḥābād-Lur-Arderikka-Ḳirāb. Lur serait plus près de Ṣāliḥābād que de l'ancienne Arderikka[1]. De toute façon l'existence d'une ancienne ville au nord de la ligne Suse-Dizfūl est certaine. Si l'on n'arrive pas à identifier l'emplacement de Lūr à Arderikka, il ne faut pas oublier que les glissements d'un point habité sont bien connus dans l'histoire.

La ville al-Lūr n'est pas mentionnée dans l'histoire des conquêtes arabes de Balāḏuri. Yāḳūt, III, 833; IV, 355, 369, connaît seulement la province Lūr entre Isfahān et Ḫūzistān (c'est-à-dire le Grand Lur) et la tribu «kurde» Lur ou Lurr qui habite dans les mêmes parages le pays *Bilād al-Lurr*, ou *Luristān* ou *al-Lūr* tout court, et qu'on trouve aussi entre le Ḫūzistān et Sābūrḫ'āst (= Ḫurramābād). Il ne dit rien de la ville al-Lūr. Par conséquent l'existence attestée de cette dernière commence vers 900 et se termine avant 1200[2].

L'alternance Lūr/Lur n'a rien d'étonnant en persan (cf. *pūl/pul* «pont») et un rapport direct entre la ville al-Lūr et la tribu al-Luriya/Lur paraît très probable, d'autant plus que selon Ibn Ḥauḳal, p. 176, les «Kurdes», c'est-à-dire les Lurs, dominaient à Lūr (ou «s'étaient emparés de Lūr» الغالب عليه الاكراد). Il convient de rappeler que la prétendue patrie

[1] En milles anglais les distances s'exprimeront ainsi : Suse-Ḳir-āb (en ligne droite), 43; Suse-Dizfūl, 17; Dizfūl-Ṣāliḥābād, 5,5; Dizfūl-Ḳīr-āb, 27,5. D'autre part 210 stades (à 185 mètres) égalent 24 milles et 250 stades 29 milles.

[2] Ibn Ḥauḳal, p. 255, mentionne al-Lūr parmi les petites villes du Jibāl, mais à la page 170, où il complète Iṣṭaḫrī, il parle seulement de la localité (*balad*) al-Lūr, indépendante, fertile et montagneuse, et à laquelle appartient une steppe (*bādiya*), une région (*iḳlīm*) et un district (*rustāḳ*).

des Lurs, Mān-rūd (Mūn-garra), se trouve juste au nord de l'ancienne ville.

A cette étape de notre raisonnement, il est impossible de taire une difficulté. Si Rōr > Lōr a pu régulièrement donner le nom d'origine Lōrī > Lūlī, il est étrange qu'au Luristān, à côté de la ville Lūr, l'ethnique soit Lur et non pas Lūrī/Lurī. On connaît en Perse plusieurs villes portant le nom Kurd, c'est-à-dire nommés d'après un peuple. Faudrait-il supposer qu'il en fût de même pour l'ethnique Lur et la ville Lūr?

A cela on peut répliquer que la vieille forme arabe al-Luriya (Masʿūdī) abonde dans le sens de la dérivation : ville Lūr > tribu Lūrī (> Lurī). De toute façon une connexion entre la ville et la tribu paraît indubitable.

Il n'est pas facile de trouver une étymologie iranienne à Lūr/Lur. Le *Tārīḫ-i guzīda*, p. 536, cite une étymologie populaire *lur* < *lir* «montagne boisée», en dialecte local, mais ce dernier mot n'a pas d'explication non plus. D'autre part les lettrés locaux comparent Lur à la première partie du nom Luhr-āsp[1], ce qui serait possible phonétiquement, mais la correspondance de Luhr-āsp à son prototype avestique Aurvaṭ-aspa «aux coursiers rapides» reste encore énigmatique[2].

(1) Un haut personnage baḫtiyārī m'a cité le vers :

بلهراسب تاج شهی داده بود   که لهراسب لربود ولرزاده بود

Il donna à Luhrāsp la couronne royale, car Luhrāsp était Lur et fils de Lur.

Le vers, qui est certainement inventé pour les besoins de la cause, fait allusion à la scène du *Šāh-nāma* ou Kai Ḫusrau explique les droits de Luhrāsp à la couronne, éd. Mohl, IV, p. 258.

(2) Bartholomae, *Altiran. Wörterbuch*, col. 200. Justi, *Iran. Namenbuch*, p. 183, voulait expliquer Luhrāsp par **rudra* «rouge», purement hypothétique en iranien.

IV

Yakut, II, 833, sous le mot الرور al-Rūr (*Rōr) parle de deux localités (*nāḥiya*), l'une au Sind (voir plus haut) et l'autre « appartenant à Ahwāz et située dans le voisinage ». Cette localisation approximative indique seulement qu'al-Rūr numéro deux se trouve au Ḫūzistān. De même Yakut, II, 873, affirme que Rūnāš (= Dizfūl) est une localité d'Ahwāz! L'identité de Rūr avec Lūr est évidente, mais la variante Rūr est assez suggestive, venant sous la même rubrique que la capitale du Sind. La ville Lur (*Lor) a-t-elle pu recevoir son nom de Ror/Aror/Alor ?

On a mentionné plus haut les rapports anciens indo-iraniens. Plus particulièrement au Ḫūzistān les Indiens étaient bien connus. Un canton Zuṭṭ y avait existé entre Arrajān et Rām-Hormuz. De nos jours encore la petite ville dans les mêmes parages porte le nom Hindiyān (Hindijān). Mukaddasī, 403, mentionne à Ahwāz un pont Hinduwān. D'après Ya'kūbī, p. 361, la rivière de Suse porte également le nom de Hinduwān [1]. Selon Balāḏuri, p. 382, déjà au premier siècle de l'Hégire les Zuṭṭ du Ḫūzistān qui avait renié l'Islam s'étaient unis aux « Kurdes » locaux. Cette alliance à une date si ancienne est très mémorable.

Dans ces conditions on peut se demander si une colonie indienne au Ḫūzistān n'avait pu garder le nom de la capitale du Sind? Plus tard, les « Kurdes », qui s'étaient emparés de la ville, cf. Ibn Haukal, p. 176, auraient pu être désignés par

(1) Ce passage de Ya'kubī n'est connu que par une citation dans le *Manāhiǰ al-fikr* de Kutubī (mort en 718/1318). Le texte se rapporte à la rivière « venant de Hamadān », c'est-à-dire au Kerḫā et non pas au petit Šā'ūr qui baigne le pied du tell de Suse. En tout cas à Suse on est très près de l'emplacement de Lūr.

son nom. Mais vouloir obtenir plus de précisions de nos textes serait les solliciter !

Un fait restait énigmatique jusqu'ici, la présence parmi les Lurs d'un groupe de bateleurs et de saltimbanques. Čirikow[1] a vu à Širvān sur la rive droite du Kerḫā «les marionnettes des bateleurs de Luristan : sales paillasses, dont l'un avec une barbe de bouc et une figure de bouc, jouaient des farces sur des tas de pierres». C. J. Edmonds parle d'une représentation des *lūṭī* près de Ḫurramābād : «The band consisted of two pipers, one big drummer and a boy with a small long kettle-drum. The four dancers were joined by two of my Khurramābādi sowars. . . The time and rhythm were more like ours than anything I have hitherto met in the country. The dancers clasp hands, holding their arms stiffly by their sides so as to bring their bodies close together. The outside dancers wave scarves and the dance consists generally of slow movements from foot to foot in time to the music, though there were several figures and variations. At the end the two came forward and hopped about on their haunches pointing sticks at each other and going through mimic movements of *bāzī* on horseback, till one fell over as if shot, much to the delight of the onlookers[2]». Moi-même j'ai vu des jongleurs lurs loin dans le nord, à Tabrīz[3].

Une telle profession, entièrement incompatible avec la gravité musulmane, constitue un fait singulier et significatif, mais

(1) *Putevoi Žurnal*, 1875, p. 277, notes du 30 avril 1851.

(2) *Notes on Luristan*, Baghdad, 1918, p. 38 (édition privée).

(3) J'ai longtemps gardé leur photographie. Ils se disaient venus de Luristān(?) et leur type n'était pas tsigane. C'étaient de grands gaillards portant des calottes de feutre enroulées de mouchoirs. Ils promenaient des ours. Un garçonnet exécutait des tours d'acrobatie sur un mât que le *lūṭī* tenait fixé dans sa ceinture. Non moins caractéristique est le titre de la pièce de théâtre populaire qu'en 1903 j'ai vu jouer par des comédiens ambulants à Ḳazvin : *Lur-bāzī* «jeu de Lurs».

seulement une enquête spéciale sur les lieux permettra d'établir de quelle localité et de quelle tribu de Luristān ces bateleurs sont originaires. Avant de posséder cette documentation, il est impossible de se prononcer sur ce sujet, mais si vraiment ces saltimbanques sont Lurs, il serait tentant de rapprocher ce fait de l'infiltration des «Zuṭṭ» au Ḫūzistān.

Du même coup la confusion des Lurs avec les Tsiganes Lūlī, dont l'exemple le plus ancien se trouve dans le *Masālik al-abṣār* de Šihāb al-dīn (écrit en Égypte en 1337), pourrait s'expliquer par une confusion qui s'était produite déjà sur le sol de la Perse du fait de l'établissement des Indiens dans le voisinage du Luristān.

Le présent article ne prétend pas résoudre toutes les difficultés du problème mais dans l'état actuel de nos sources on peut formuler les résultats obtenus de la façon suivante :

1° Je maintiens la dérivation du nom des tsiganes Lūlī (<Lōrī) de celui de l'ancienne capitale du Sind, Rōr;

2° En ce qui concerne les Lurs qui habitent la partie sud-ouest de la Perse, il faut distinguer :

a. Leurs origines ethniques qui remontent probablement aux peuples indigènes non-iraniens (les Kassites, les Élamites, etc.);

b. Leur langue qui est un dialecte iranien étroitement apparenté aux parlers de la province Fārs;

c. Leur appellation «Lur»;

3° Le nom Lur devait appartenir à une fraction des peuplades qui occupaient la montagne autour du Ḫuzistān et que les Arabes appellent vaguement «Kurdes». La patrie des véritables» Lurs doit être cherchée à Mān-rūd (Mūn-garra).

Ensuite la domination des chefs issus de la fraction Lur a généralisé l'emploi de ce terme;

4° Le nom de la tribu doit être en rapport avec la ville al-Lūr que les Arabes connaissent au nord du Ḫuzistān sur la route de Mūn-garra. Vu la présence de colonies indiennes au Ḫuzistān, il n'est pas exclu que la ville al-Lūr (Yakut : al-Rūr) ait pu recevoir son nom en souvenir de la capitale du Sind al-Rūr (< Rōr);

5° La présence de saltimbanques parmi les Lurs, encore inexpliquée, devrait être examinée à la lumière des données historiques sur les infiltrations indiennes au Ḫuzistān.

Note de correction. — Je vois que dans son récent travail : *Mesopotamian origins. The basic population of the Near East* (Philadelphie, 1930), M. Speiser a émis une hypothèse sur l'origine des Lurs. A la page 95, ayant constaté que les esclaves Lullu étaient appréciés à Arrapḫa (= Kirkūk), il remarque : « It is very interesting that the modern representatives of that people, *viz.*, the Lur-s, are unto the present day the best porters in Baghdad » (cf. *ibid.*, p. 105, 117 et 119).

Or, quelle que soit l'origine de leur nom, on ne peut pas appeler les Lurs « représentants des Lullu » (IIIe-Ier millénaires av. J.-C.) avant d'avoir expliqué cette parenté par des arguments au moins historiques ou géographiques. M. Speiser, p. 90, admet que « in the annals of the kings of Assyria the Lullu are mentioned sporadically, generally in conjunction with the Guti, the Kassites and the Shubaru. » Par conséquent, les sources mêmes distinguent entre les Lullu et les Kassites.

On sait très bien que le Luristān septentrional était occupé par les Kassites, au sud desquels habitaient les Élamites. Il est donc entièrement légitime de voir dans les Lurs les descendants putatifs de ces peuples puissants de l'antiquité.

En ce qui concerne les Lullu, il est aussi certain que leur pays originel (« Lullumē qu'on appelle aussi Zamua ») correspondait plus ou moins à Suleimāniya et au Šahrazūr de nos jours[1]. Il est vrai que le fameux bas-relief d'Anubanini, roi des Lullu, se trouve au sud du Zohāb, près de Sar-pol[2], mais M. Speiser, p. 89, admet que ce district (Ḫalmau, Arman, en arabe Ḥulwān) ne faisait pas partie du territoire proprement dit Lullu.

En général, on est frappé par l'étendue exiguë des territoires qu'occupaient les peuples de l'antiquité. Même à Sarpul les Lullu restaient sur la face occidentale de Zagros et nous ne possédons aucune indication sur leur expansion vers le Luristān, dont les maîtres, les Kassites, étaient certainement un peuple très fort, pour avoir occupé Babylone pendant plus de cinq cents ans (1746-1171 av. J.-C.).

En principe, il est possible que des colonies Lullu aient existé à l'état sporadique sur le territoire Lur de nos jours. Mais comment peut-on porter exclusivement sur le compte de ces minorités (hypothétiques !) la robustesse des portefaix qu'on voit actuellement sur les quais de Bagdad ?

On a vu plus haut que l'appellation « Lur » ne devait s'appliquer au début qu'au nombre très restreint de familles sorties de Mān-rūd. Les habitants de cette vallée étaient-ils des descendants des anciens Lullu ? Nous n'en savons rien, et tout nous porte à croire que la vallée de Mān-rūd n'avait jamais fait partie des territoires Lullu proprement dits.

Plus haut, avec toutes les réserves, j'ai fait une allusion à la possibilité d'une parenté indienne du nom de la ville al-Lūr

(1) *Ibid.*, p. 88; cf. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig, 1921, p. 43.

(2) Voir dans l'*Encycl. de l'Islām* mes articles *Sar-pol*, *Shehrezūr* (mieux Sahrazūr < *Šah* + *razūr* « forêt royale », à en croire Markwart) et *Sulaimāniya*.

(*Rūr) située au nord de Dizfūl. Cette hypothèse ne vaut que ce que valent les maigres données trouvées dans les auteurs arabes. La formule Lullu > Lur serait certainement tentante si nous pouvions l'appuyer même sur autant d'arguments, mais justement leur manque m'avait arrêté là où M. Speiser a cru pouvoir passer outre[1].

P.S. Sur la carte, plus haut, p. 291, la montagne des Mamasani devrait en réalité se placer considérablement plus à l'Est, tandis que Behbehān devrait rester dans la zone des Kūh-gilū. Je cherche Mānrūd sur le haut plateau d'où descend la source occidentale du Balad-rūd (Balā-rud), et qui jusqu'à présent est l'apanage personnel des *mīrs* de la section Mīr 'Ajī ḫānī de la grande tribu lure Dirakvand; voir C. J. Edmonds, *Luristan*, dans *The Geogr. Journal*, mai 1922, p. 349.

[1] J'ajouterai même que j'ai longtemps pensé à rapprocher du nom des Lullu celui de la tribu kurde Lolo ou Lolo'ī. Les difficultés d'une telle supposition seraient moins considérables que dans le cas des Lurs.

LA

DEUXIÈME LETTRE D'ARZAVA

ET LE VRAI NOM

DES HITTITES INDO-EUROPÉENS[1],

PAR

BEDŘICH HROZNÝ.

C'est un fait connu que, parmi les lettres cunéiformes de Tell el-Amarna, deux lettres écrites en langue hittite ont été trouvées aussi. Mais tandis que la première de ces lettres (Knudtzon, *El-Amarna-Tafeln*, n° 31, rééditée maintenant par A. Götze, *Verstreute Boghazkoï-Texte*, n° 1), lettre adressée par le pharaon Amenophis III au roi *Tarḫundaradu*[2] du pays d'Arzava, a été assez souvent étudiée et traduite par les savants compétents (je mentionne ici les livres de Knudtzon, *Die zwei Arzawa-Briefe* et *El-Amarna-Tafeln*, n° 31), la deuxième (Knudtzon, *El-Amarna-Tafeln*, n° 32) est restée jusqu'à présent non traduite; jusqu'à présent, on ne sait presque rien de son contenu. La raison principale en doit être que l'édition de ce texte (Winckler-Abel, *Der Thontafelnfund von El-Amarna*, n° 238, Schroeder, *Vorderasiat. Schriftdenkmäler*, XII,

[1] Conférence faite le 13 mars 1931 à la Société asiatique.

[2] C'est ainsi qu'il faut probablement lire — avec M. le professeur Sommer (d'après une communication personnelle) — ce nom, lu jusqu'à présent *Tarḫundaraba*.

n° 202, Knudtzon, *El-Amarna-Tafeln*, n° 32[1]) offre plusieurs endroits dont la lecture ne paraît pas correcte ou assez certaine.

Mon attention a été attirée sur ce texte par un mot de sa dernière ligne, dans lequel j'ai cru, dès le premier moment, reconnaître le vrai nom de la langue indo-européenne-hittite. Je me suis vite décidé à collationner ce texte (*V.A.T.* 342), ce que j'ai fait, avec l'aimable autorisation de M. Ehelolf, directeur du musée de Berlin, en octobre 1930. Grâce à cette collation, j'ai réussi à corriger un certain nombre de fautes des éditions précédentes; une étude approfondie de ce texte corrigé m'a montré qu'on peut maintenant le traduire et fixer son sens presque intégralement. Qu'il me soit permis de présenter ici les résultats de mes recherches sur cette très intéressante inscription hittite, connue depuis quarante années. Je fais encore remarquer ici que je donne le texte d'après ma propre collation. En décembre 1930, ce texte a été réédité par M. Götze, dans son livre *Verstreute Boghazkoï-Texte*, n° 2. Cette édition corrige, elle aussi, quelques fautes des éditions précédentes, sans offrir toutefois toutes les corrections que je donne dans la transcription suivante, fondée sur ma propre collation. (*Voir ma transcription et ma traduction aux pages 310 et 311.*)

REMARQUES SUR LE TEXTE.

L. 1. Cette ligne ne commence pas par le clou vertical (Schroeder, Knudtzon), mais d'après ma collation, assez probablement par le signe *ka* qui se joint très bien avec les signes suivants en *ka-a-ša-mu*. A la fin de cette ligne, le signe *-aš*,

[1] Voir aussi Schroeder dans *O.L.Z.*, 1915, 231-232 et Knudtzon et Schroeder dans *O.L.Z.*, 1916, 135-138.

comme terminaison du nom *Labbajaš*, me semble être assez certain (cf. aussi Götze, *loc. cit.*).

L. 2. Au commencement de cette ligne je voudrais lire [*KA*] + *U* (?)*-az* et traduire «oralement», ce qui est, à mon avis, en opposition avec les mots *A.NA DUB.BI* «sur la tablette» (l. 5). D'après l'opinion de M. Ehelolf, qui a eu l'amabilité de collationner cet endroit, ma lecture est fort possible. Le dernier mot de cette ligne est probablement *ma*(?)*-an va-an-na-aš* (cf. Götze, *loc. cit.*).

L. 5. Le premier mot de cette ligne est, à mon avis, *KA* + *U* (?)*-ia-at* ce qui est, de même, en opposition avec le suivant *A.NA DUB.BI-ma-at-ša-an*. M. Ehelolf considère aussi cette lecture comme fort possible.

L. 7. Le dernier mot de cette ligne est, d'après ma collation, *DUMU.SAL.IA*; cf. aussi Götze, *loc. cit.*

L. 10. Le troisième signe de cette ligne est peut-être *-kán*.

L. 14. Le dernier signe de cette ligne est probablement *-aš*.

L. 15. Le nom divin *ilu*PA est peut-être suivi d'un *-aš*.

L. 17. Je voudrais lire ici *lam*(?)*-na-aš-ša* qui est précédé du signe ⩴, usité souvent au commencement des lignes reculées (Ehelolf). Quelques traces qu'on pourrait voir peut-être avant le signe ⩴, sont peut-être à négliger (d'après la collation de M. Ehelolf). La lecture de M. Götze *ḫi-lam-na-aš-ša* ne donne pas ici un bon sens.

L. 18. Le dernier signe de cette ligne est probablement *-ru*; cf. aussi Götze, *loc. cit.*

TRANSCRIPTION.

F. 1 *[K]a (?)-a-ša-mu ki-i te-it* ᵐ*Lab-ba-ia-aš*
2 *[K]A + U (?)-az me-mi-iš-ta ma(?)-an-va-an-na-aš*
3 *iš-ḫa-ni-it-ta-ra-a-tar i-ia-u-e-ni*

---

4 ..... ᵐ*Lab-ba-ia-an* Ú.UL *ḫa-a-m[i?]*
5 KA + U *(?)-ia-at me-mi-iš-ta* A.NA DUB.BI-*ma-at-ša-an*
6 Ú.UL *ki-it-ta-at*

---

7 *nu ma-a-an ḫa-an-da-a-an am-me-el* DUMU.SAL.IA
8 *ša-an-ḫi-iš-ki-ši nu-va-ta* Ú.UL *im-ma*
9 *pí-iḫ-ḫi pí-iḫ-ḫi-it-ta*

---

10 *nu-mu-kán (?)* ᵐ*Lab-ba-ia-an* EGIR-*pa pa-ra-a*
11 IŠ.TU AMÉL.TE.MI.IA *li-li-va-aḫ-ḫu-u-an-zi*
12 *na-i ku-u-un-na-mu me-mi-an* DUB.BI-*az*
13 EGIR-*pa ḫa-at-ra-a-i*

[une ligne vide]

14 *ki-i-kán* DUB.BI *ku-iš* DUB.SAR-*aš (?)*
T. 15 *ḫal-za-a-i na-an* ᶦˡᵘ PA-*aš (??)*
16 *ḫa-at-ta-an-na-aš* LUGAL-*uš*
17 *ẓ (?) lam (?)-na-aš-ša* ᶦˡᵘ UD-*uš*
R. 18 *aš-šu-ú-li pa-aḫ-ša-an-ta-ru*
19 *nu-ut-ta* ŠU.ḪI.A-*uš a-ru-aḫ-za-an-da*
20 *aš-šu-ú-li ḫar-kán-du*

---

21 *zi-ig-mu* DUB.SAR-*aš aš-šu-ú-li*
22 *ḫa-at-ra-a-i nam-ma-za [š]UM-an* EGIR-*an*
23 *i-ia*

---

24 DUB.ḪI.A-*[i]a (?) ku-e ú-da-an-zi*
25 *nu ne-eš-um (?)-ni-li ḫa-at-ri-eš-ki*

[espace vide]

TRADUCTION.

F. 1 [V]oici ce (dont) *Labbajaš* m'a parlé.
2 [Or]alement il a dit : «Que nous nous
3 fassions une parenté du sang!»

---

4 [Mais] je ne me fie (?) pas à *Labbajaš*.
5 Oralement il a dit cela; mais sur la tablette
6 cela n'a pas été mis (par écrit).

---

7 Si tu prétends véritablement
8 à ma fille, est-ce que je ne te (la) donnerai pas,
9 peut-être (?)? Je te (la) donnerai!

---

10 Renvoie donc *Labbajaš*
11 afin qu'il aille en hâte avec mon messager auprès de
12 moi et réponds-moi par une tablette
13 (à) ce sujet!

---

14 Le scribe qui lira cette
T. 15 tablette, que le dieu *NABÛ*,
16 roi de la sagesse,
17 et la déesse *ŠAMAŠ* de la lettre (?)
R. 18 le protègent amicalement!
19 Et qu'ils tiennent les mains
20 amicalement autour de toi!

---

21 Toi, ô scribe, écris-moi
22 avec bienveillance; après cela envoie(-moi comme) réponse
23 une [l]ettre!

---

24 Écris [au]ssi (?) les tablettes qu'ils apporteront,
25 (toujours) en nésite (?)!

L. 24. Le premier mot de cette ligne est à lire probablement *DUB . gi . A-[i]a* (?).

L. 25. Pour ma lecture du mot *ne-eš-um*(?)-*ni-li*, voir plus bas.

COMMENTAIRE PHILOLOGIQUE ET HISTORIQUE.

Notre lettre ne commence pas par une adresse, elle entre tout de suite dans le sujet, ce qui suggère que nous avons ici affaire à la continuation d'une lettre; l'adresse de ces deux lettres ne se trouvait que sur la première, que nous n'avons pas. La question se pose de savoir qui était le destinataire, et qui était l'auteur de cette lettre sans adresse et sans signature (si l'on peut ainsi dire), plus exactement, sans indication d'auteur. La première ligne nomme un certain *Labbajaš*, mais il est tout à fait impossible que *Labbajaš* ait été l'auteur de notre lettre, comme l'a supposé M. Weber chez Knudtzon, *El-Amarna-Tafeln*, II, 1314. Comme le démontrent particulièrement les lignes 4 et 10, où nous trouvons l'accusatif *Labbajan*, ce *Labbajaš* est l'objet, non l'auteur de cette lettre. Il importe aussi de déterminer d'où cette lettre a été envoyée à Tell el-Amarna en Egypte; mais cette question est dans un rapport étroit avec celle de l'auteur du texte.

La personne de *Labbajaš* nous est bien connue déjà — sous le nom *Labaja* — par les lettres de Tell el-Amarna. Nous savons que c'était un prince très belliqueux de la Palestine méridionale dont il dominait une grande partie, tandis qu'il inquiétait fortement l'autre. Nous ne connaissons malheureusement pas le nom de sa résidence. Mais nous savons que ses opérations militaires s'étendaient à peu près sur le territoire entre Mageddo et Gezer (voir Knudtzon, *loc. cit.*, n°s 244, 245, 253, 254). D'après la lettre Knudtzon, *loc. cit.*, n° 255,

les caravanes, allant d'Égypte à *Ḫanigalbat* en Mésopotamie, et en Babylonie, passaient par le territoire de *Labbajaš* et de ses fils. Dans ses propres lettres (*ibid.*, n°s 252-254), adressées au pharaon d'Égypte, *Labbajaš* assure qu'il est le fidèle serviteur de celui-ci, mais dans les lettres de ses adversaires — comme c'est souvent le cas dans les lettres diplomatiques de Tell el-Amarna — il apparaît régulièrement comme un ennemi du pharaon (*ibid.*, n°s 244, 245, 250, 280, 289, cf. 246, 287). *Labbajaš* était probablement un contemporain du pharaon Amenophis III (environ 1400 av. J.-C.); cf. Knudtzon, *loc. cit.*, I, 52 et suiv., II, 1307. Nous verrons tout de suite que le rôle joué par *Labbajaš* dans notre lettre, s'accorde bien avec les données des lettres de Tell el-Amarna sur *Labaja*.

Très importante est ma lecture [KA] + *u*(?)-*az* dans la ligne 2, de même que ma lecture KA + *u*(?)-*ia-at* dans la ligne 5; comme je l'ai déjà constaté plus haut, je vois dans ces expressions qui ne peuvent signifier que « oralement », le contraire de l'expression A.NA DUB.BI « sur la tablette » de la ligne 5 et de l'expression DUB.BI-*az* « par une tablette » de la ligne 12. L'auteur de la lettre constate ici que *Labbajaš* lui a dit oralement quelque chose qui n'était pas traitée dans la lettre même, comme il le dit expressément aux lignes 5 et 6.

Dans le discours direct de *Labbajaš*, je voudrais considérer la particule *man* (l. 2), qui est ici suivie du présent-futur *javeni*, comme une particule de désir : Que nous nous fassions *išḫanittarâtar* ! Notons que cette particule à côté d'un présent a la même fonction aussi, par ex. *KBo.*, III, n° I, II, 64 + *KUB*, XI, n° 6, II, 11 (cf. aussi Friedrich dans *Kleinas. Forsch.*, I, 288, n. 4). La signification du substantif hittite *išḫanittarâtar* n'est pas encore connue, mais je crois qu'on peut la fixer facilement, en s'appuyant sur notre passage, par une comparaison avec les lignes 7-9 de notre inscription. Si l'auteur de la

lettre constate, aux lignes 1-6, que *Labbajaš* lui a dit oralement une chose qui n'était pas traitée dans la lettre qu'il a reçue, s'il demande au destinataire, immédiatement après cela (l. 7-8), s'il est vrai qu'il désire épouser sa fille et si enfin il attend de lui (l. 12-13) une communication écrite sur cette affaire, on doit considérer comme presque sûr que les mots *am-me-el* DUMU.SAL.IA *ša-an-ḫi-iš-ki-ši* «tu prétends à ma fille» (l. 7-8) ne sont qu'une autre expression pour le mot *išḫanittarâtar* de la ligne 3. Je crois aussi qu'une bonne étymologie s'offre, en ce cas, pour ce mot. Je rattache *išḫanittarâtar* au mot hittite bien connu *ešḫar, išḫar*, gén. *ešḫanaš, išḫanaš* «le sang», gr. *ἦαρ, εἶαρ, ἔαρ*, lat. *asser, assir*, etc. Le premier suffixe *-tara-* de ce mot pourrait peut-être être rapproché — avec M. Benveniste — du suffixe indo-européen *-tro-*, tandis que son deuxième *-tar* n'est que le suffixe bien connu *-tar* des abstraits hittites. Hitt. *išḫanittarâtar* signifierait donc à peu près «parenté, proximité du sang».

Si mon explication des lignes 1-3 et 7-8 est correcte, *Labbajaš* a proposé oralement à l'auteur de la lettre qu'il devienne parent par le sang avec le destinataire, c'est-à-dire que le destinataire épouse la fille de l'auteur de la lettre. La ligne 4 (... ᵐ*Lab-ba-ia-an* Ú.UL *ḫa-a-m*[*i?*]) peut seulement être comprise dans ce contexte comme une expression de méfiance envers *Labbajaš* qui n'a fait cette proposition qu'oralement, sans que cette affaire d'importance soit traitée aussi dans la lettre qu'il a apparemment apportée (l. 5-6).

Mais quoique se méfiant de *Labbajaš*, l'auteur de la lettre s'empresse dans les lignes 7-9 d'assurer le destinataire qu'il lui donnera sa fille, s'il la désire véritablement. Les lignes 8-9 ne donnent un bon sens que si on conçoit les mots *nu-va-ta* Ú.UL *im-ma pí-iḫ-ḫi* comme une question : «est-ce que je ne te (la) donnerai pas, peut-être(?)?», et le mot *pí-iḫ-ḫi-it-ta* comme la réponse : «Je te (la) donnerai!»

Les lignes 10-13 nous apprennent que *Labbajaš* n'était pas un messager de l'auteur de la lettre. Un autre homme remplit ici la fonction de messager (AMÊL.TE.MI) de celui-ci. Ce messager a apporté notre lettre en Égypte et doit maintenant revenir chez l'auteur de la lettre avec la réponse du destinataire. En même temps également *Labbajaš* se trouve en Égypte et doit lui-même revenir aussi en hâte (cf. *lilivaḫḫuvanzi*, l. 11 et Friedrich, *Z.A.*, N. F., I, 20-21) avec le messager d'Égypte chez l'auteur de la lettre. On peut voir en *Labbajaš* un ambassadeur du pharaon ou peut-être plutôt un compagnon et un protecteur du messager de l'auteur de la lettre. Ce messager devait probablement passer par le territoire de *Labbajaš*, situé au sud de la Palestine, car on ne peut douter de l'identité de notre *Labbajaš* avec le prince *Labaja* des lettres de Tell el-Amarna. *Labbajaš* considérait peut-être comme son devoir d'accompagner — dans les cas importants — les messagers du pharaon et des autres souverains qui traversaient son territoire. L'auteur de notre lettre demande donc que son messager et *Labbajaš* lui apportent d'Égypte une tablette, une communication *écrite*, sur l'affaire du mariage de sa fille.

Voici le moment venu de traiter la question de savoir qui étaient l'auteur et le destinataire de notre lettre. Il s'agit dans cette lettre d'un mariage projeté entre un personnage égyptien, probablement le pharaon lui-même, et la fille d'un roi hittite, sous le règne du pharaon Amenophis III. *Or le sujet est le même que dans la première lettre d'Arzava.* Dans cette lettre qui est adressée par le pharaon Amenophis III au roi *Tarḫundaradu* d'*Arzava*, situé dans la Cilicie de l'ouest et dans les environs, le pharaon traite déjà de son mariage avec la fille de *Tarḫundaradu* comme un fait certain, quoique encore à venir; les deux souverains échangent déjà ici les cadeaux accoutumés en pareil cas. *Je suppose donc que l'auteur de notre lettre est le roi*

Tarḫundaradu d'Arzava *et que le destinataire est le pharaon Amenophis III : la deuxième lettre d'*Arzava *représente le commencement, la première lettre une étape déjà plus avancée des pourparlers diplomatiques concernant le mariage entre le pharaon et la princesse arzavite.* Il n'est pas impossible que *Labbajaš,* le prince palestinien, par le territoire duquel le messager du roi d'*Arzava* devait passer, en allant de l'ouest de la Cilicie en Égypte, ou inversement, accompagnait ce messager et qu'il avait la mission délicate de s'assurer par une «note verbale» qu'un mariage entre le pharaon et la jeune Arzavite serait considéré à la cour d'*Arzava* comme désirable. Nous nous trouvons ici, je crois, dans la période précédant immédiatement le règne de *Šuppiluliumaš,* alors que le royaume hittite était très affaibli et que, au contraire, l'Etat d'*Arzava* en Cilicie jouait un rôle important.

Avec la ligne 13, la lettre proprement dite est finie, et maintenant le roi d'*Arzava* adresse un très intéressant *post-scriptum* (l. 14-25) au scribe qui lira sa lettre au pharaon d'Egypte. Le verbe hittite *ḫalzâi* de la ligne 15 avec la signification «crier, appeler, réciter» a aussi la signification «lire»; on peut comparer ici le verbe babylonien *šasû* avec les mêmes significations. Le roi d'*Arzava* recommande ce scribe et drogman, connaissant le hittite et aussi l'égyptien, à la protection du dieu NABÛ, roi de la sagesse, dieu de l'art d'écrire et des scribes, et à la déesse du soleil qui est ici qualifiée par le génitif *lam(?)-na-aš-ša.* Hitt. *lamnaš* est probablement le génitif du mot *lâman* «nom» (voir Friedrich, *Staatsvertr.,* II, 92, *ZA, N. F. V.* 64 et déjà Hrozný, *Völker u. Sprachen d. a. Chatti-Landes,* p. 27, n° 5). Ce mot hittite neutre *lâman, lamnaš* «nom, inscription, lettre» est tellement semblable au skr. *nāman-* n., lat. *nōmen,* etc. «nom» que je ne peux me débarrasser de l'idée qu'il appartient au même groupe indo-européen : hitt. *lâman* reposerait en ce cas sur un plus ancien **nâman—*

nomen par dissimilation du *n* en *l*[1]. Il me semble moins probable que notre *lamnaš* soit le génitif du mot *lammar, lamnaš* « heure » (cf. Friedrich, *Staatsvertr.*, II, 92 et suiv.). On ne voit d'ailleurs pas très bien pourquoi justement la déesse du soleil apparaît ici comme la déesse des inscriptions. Mais on peut rappeler peut-être ici le fait que *Šamaš*, le dieu babylonien du soleil, était aussi le protecteur des messagers (cf. Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, II, 20); ainsi il pourrait être également le protecteur des lettres transportées par les messagers.

La bénédiction adressée au scribe n'est destinée qu'à introduire la demande du roi d'*Arzava* : que le scribe en Égypte lui écrive et envoie la réponse à sa lettre (l. 21-23). L'affaire dont il s'agit ici est très importante pour le roi d'*Arzava;* il veut donc s'assurer du bon vouloir du scribe compétent, qui était d'ailleurs sans doute un haut fonctionnaire de la cour égyptienne. Et le roi ajoute encore une demande : que le scribe écrive les tablettes toujours (le verbe *ḫatreški* est un itératif) *ne-eš-um* (?)-*ni-li*. *Ne-eš-um* (?)-*ni-li* est ma lecture de ce mot dans la ligne 25 de notre inscription. Déjà en lisant ce passage dans l'édition de Schroeder (*Vorderas. Schriftdenkmäler*, XII, n° 202) qui semble offrir *ne-eš-ra-ni-li*, j'ai pensé aussitôt à la possibilité de lire *ne-eš-um-ni-li*, et ma collation d'octobre 1930 m'a confirmé cette lecture. Le signe en question ne peut être le signe *ra*, parce qu'il présente à la fin quatre clous verticaux distincts, non deux, comme c'est le cas dans les éditions de Schroeder et Götze. Étant donné l'importance de ce passage je reproduis ici mon autographie de ce mot d'après ma collation.

[1] Pour l'alternance des consonnes *n* et *l* dans ces pays, comparer des cas tels que *Šuhupaššiš-Šunupaššiš* (Hrozný, *Völker u. Sprachen d. a. Chatti-Landes*,

D'autre part ce signe commence avec deux, non trois clous horizontaux. Le prétendu clou au milieu n'est qu'une éraflure, d'après ma collation. La forme du signe *um* que je constate ici, est bien connue dans les lettres de Tell el-Amarna ; voir la liste des signes cunéiformes chez Schroeder, *loc. cit.*, p. 81, n° 72 qui connaît les mêmes formes pour *Alašia, Amurru* et la Babylonie, et des formes semblables pour *Mitanni* (pour une forme semblable de *Chatti* voir Forrer, *Keilschrift v. Boghazkoï*, p. 35, n° 296). A mon avis le signe en question ne peut être, avec un haut degré de probabilité, que le signe *um*. Dans le même sens témoignent aussi les signes suivants *-ni-li* qui exigent presque un *um* avant *-ni-* d'après l'analogie de *palaumnili* « dans la (langue) palaïte ». Un peu étrange est la séparation des signes en *ne-eš-um-ni-li* au lieu d'en *ne-šu-um-ni-li*. Mais de telles graphies ne sont pas sans analogie dans l'écriture cunéiforme; voir par exemple le nom *Labaja* qui est écrit le plus souvent *La-ab-a-ja* dans les lettres de Tell el-Amarna (voir Knudtzon, *El-Amarna-Tafeln*, II, 1564). Dans le cas présent, le scribe voulait probablement par la séparation *neš-umnili* faire ressortir le nom propre d'un côté et le suffixe *-umnili* de l'autre. En tout cas, l'examen approfondi de cet endroit m'a convaincu que la lecture *ne-eš-um-ni-li* est la seule possible. Tous mes essais tendant à reconnaître ici un autre mot hittite qui donnerait un bon sens ont échoué.

Le mot *nešumnili* est dérivé du nom de la ville de *Nêšaš* à l'aide du suffixe *-umnili* que nous connaissons aussi, par l'expression analogue *palaumnili* « dans la (langue) palaïte ». **Nešumneš* sont les habitants de *Nêšaš*, comme les *Ḫattušumneš* sont les habitants de *Ḫattušaš*; *nešumnili* signifie « dans la (langue) des habitants de *Nêšaš* », « dans la (langue) nésite ». *Nešumnili* est

p. 44, n. 3), *Nûr-Dagan* et *Nûr-Daggal* (Weidner, *Der Zug Sargons*, p. 77), etc.

donc une expression parallèle au terme *nâšili* dont j'ai traité dans mon article sur « L'invasion des Indo-Européens en Asie Mineure vers 2000 av. J. C. », publié dans *Archiv Orientální*, I, 273-299. Dans cet article j'ai montré, en me basant sur une inscription du roi hittite *Anittaš* (environ 1930 av. J.-C.), que la ville de *Nêšaš*, nommée plus tard Nyssa (aujourd'hui Muradli Euyuk) au sud du Halys, était, à côté de *Kuššara*, la capitale du premier grand empire des Hittites indo-européens après leur invasion en Asie Mineure, vers 2000 av. J.-C., et du nom de cette ville j'ai tiré le nom *nâšili* pour la langue de ce peuple. J'ai conclu de ces faits que les Hittites indo-européens doivent être nommés en réalité « Nésites », tandis que le nom « Hittites » appartient plutôt à la couche pré-indo-européenne de la population cappadocienne; comparer l'expression *ḫattili* pour la langue de cette couche non-indo-européenne. Dans notre texte, l'expression *nešumnili* « dans la (langue) nésite » ne peut apparemment désigner que la langue même de la tablette, donc la langue indo-européenne-hittite. Le roi d'*Arzava* désire que le scribe d'Égypte lui écrive ses lettres toujours dans la langue que lui, roi d'*Arzava*, comprend, langue dans laquelle sa propre lettre, la deuxième lettre d'*Arzava*, est également écrite, c'est-à-dire dans la langue indo-européenne-hittite. Le roi d'*Arzava* attend avec grand intérêt la prochaine réponse du pharaon qui doit traiter du mariage éventuel de sa fille avec le pharaon; il demande pour cela qu'on lui écrive les lettres en nésite, sa propre langue, non peut-être dans la langue égyptienne qu'il ne comprend pas. Dans le royaume d'*Arzava* la langue de la classe régnante et de la dynastie était à cette époque comme en *Ḫatti*, le hittite indo-européen ou le nésite, tandis que le peuple d'*Arzava* ou *Lûya* parlait particulièrement la langue lûite, langue d'ailleurs très apparentée au nésite.

Je considère ce passage de notre lettre comme une confir-

mation de ma théorie que les Hittites indo-européens doivent être nommés en réalité « Nésites », et « Hittites » seulement dans le sens politique, comme fondateurs du grand royaume postérieur de la ville de *Ḫatti*, et que le nom exact de leur langue indo-européenne est le « nésite ». L'existence du doublet ***nâšili*** et ***nešumnili*** n'a rien d'extraordinaire. Si ***nâšili*** est dérivé au moyen du suffixe *-li*, directement du nom de la ville de ***Nêšaš***, ***nešumnili*** d'autre part est dérivé, à l'aide du même suffixe, du nom ethnique ****Nešumnaš*** « le Nésite »; on peut comparer par exemple les deux expressions *hattili* et *Ḫattušumnêš*. Pourquoi la voyelle *e* du nom ***Nêšaš*** s'est changée dans ***nâšili*** en *a*, tandis que dans ***nešumnili*** elle n'a subi aucun changement, ce point reste encore obscur; il est très probable que l'accent joue un grand rôle dans cette alternance fréquente des voyelles *e* et *a* en hittite, ou plutôt en nésite (cf. mon article dans *Arch. Orient.*, I, 295).

MÉLANGES.

SUR LA FLEXION NOMINALE ET PRONOMINALE EN KANISIEN.

Après les recherches de MM. Petersen[1] et Sturtevant[2], on peut se dispenser de considérer en détail les nominatif, accusatif et ablatif masculin singulier et les nominatif et accusatif masculin et neutre pluriel en kanisien[3]. Les autres cas, au contraire, paraissent mériter encore quelques observations.

I. Singulier.

Le nominatif-accusatif neutre *irmala* «malade» < **irmalo*. à côté de *pedan* «lieu» < **pedom*, est à expliquer soit par perte d'un *-n* final à cause de sandhi devant un mot suivant avec *š* ou *n* initial, ou bien par assimilation au *t* initial d'un tel mot[4];

(1) *Hittite and Indo-European Nominal Plural Declension*, dans *American Journal of Philology*, LI (1930), 251-272 (surtout p. 251-259, 261-262).

(2) Dans *Language*, II (1926), 30-31; VI (1930), 25, 28, et les renvois ci-dessous.

(3) Je me sers provisoirement du terme «kanisien» pour éviter et «hittite» («hétéen»), qui doit désigner, à mon avis, la langue encore inconnue qui s'écrit en hiéroglyphes, et «pseudo-hittite», qui me paraît assez ambigu.

(4) Sturtevant, *American Journal of Philology*, XLVIII (1927), 249-250, et *Language*, V (1929), 140-143.

soit en thème nu, comme dans des thèmes consonantiques, par exemple i.-e. **nŏmen, *sont, *dusmenes* > skr. *nâma, sát, durmanas*, gr. *ὄνομα, ὄν, δυσμενές* (cf. aussi skr. *śúci, mádhu*, gr. *ἴδρι, μέθυ*, lat. *mare, pecu*, kanis. *huwaši, aššu, šahhân, hûman, nepiš, happar*). Une telle formation du neutre des thèmes en *-o-* est inconnue ailleurs en indo-européen, où l'on trouve seulement la désinence *-m* (**jugo-m*, skr. *yugám*, gr. *ζυγόν*, lat. *jugum*), mais on peut suggérer qu'elle y ait été transférée par analogie avec les thèmes consonantiques. La formation du neutre *udne* «pays» est peu claire. Est-elle à dériver de **udn-ē(i)* — encore un thème neutre à désinence zéro? — de sorte qu'elle serait à rattacher au type féminin de skr. *rấy, rấm*, lat. *rēs, rem* < **rēi-s, rēi-m*?

Le génitif et le datif des thèmes kanisiens en *-a-* < **-o-* sont calqués sur ceux des thèmes consonantiques (à kanis. *hûmand-aš, hûmand-i*, par exemple, comparer i.-e. **bherṇt-os, bherṇt-ai*, skr. *bharat-as, bharat-ē*, gr. *φέροντ-ος*, lat. *ferent-is, ferent-ī*; à kanis. *memiyan-aš, memiyan-i; happar-aš, happar-i; nepiš-aš, nepiš-i; aniyat(t)i*, cf. skr. *śún-as, śún-ē; nár-as, nár-ē; mánas-as, mánas-ē; sarvátāt-as, sarvátāt-ē*). On a donc kanis. *antuhš-aš, antuhš-i* d'après *hûmand-aš, hûmand-i* (cf. osque sakarakleís «sacelli», ombr. katles «catuli»; le datif grec dialectal en *-οι*, par exemple arc. *ἔργοι*, béot. *δαμοι*, *Διονυσοε*, eub. *ἱεροι*, est presque à coup sûr locatif à l'origine), pendant que kanis. *udn-e(y)aš, udn-e; tuzz-iyaš, huwaš-i; aš-awaš, aš-awi* se laissent rapprocher de skr. *rāy-ás, rāy-é*, gr. ép. *πόλιος*, arg. *πολῖ* < **-ιjος, *-ιjει* < **-ιjηι*; hom. *υἱέος, υἱέι* < **-εϝος, *-εϝει* < **-εϝηι*.

Le génitif pronominal du type *ammêl* «mei», *damêl* «de quelqu'un», *2-êl* «duorum» (même au pluriel, par exemple *anzêl* «nostrum») paraît contenir les formatifs i.-e. **-ēl-o-, *-ēl-i-*, qui se retrouvent en gr. *μιμ-ηλό-ς* «imitatif», *νοσ-ηλό-ς* «malade» (cf. *μῖμος, νόσος*), lat. *crud-ēli-s* «cruel», *patru-ēli-s*

«maris fratris filius» (cf. *crudus, patruus*), lit. *gyv-éli-s* «vivant» (cf. *gývas*; à noter aussi : kanis. *šarnikz-el* «compensation» : *šarnik-* «compenser»; gr. *κατα-ριγ-ηλό-ς* «affreux» : *καταρριγέω*; lit. *apjèk-èli-s* «aveugle» : *apjèkti*). Kanis. *ammêl*, etc., seraient à l'origine des adjectifs possessifs à comparer aux types de skr. *asmākam, yuṣmākam*, lat. *nostrum, vestrum, ejus, cujus* (aussi lat. *meī, tuī, nostrī, vestrī*)[1]. Le génitif *damêdaš* «de quelqu'un» est peut-être contamination de l'ablatif *damêdaz* avec la désinence du génitif *-aš*.

Le datif pronominal du type *kêdani* «pour celui-ci», *šêdani* «pour lui», *1-edani* «pour un», etc., peut s'expliquer d'une manière semblable par le formatif **-ēdon-*, que l'on trouve en gr. *πρ-ηδών* (dat. *πρ-ηδόν-ι*) «brûlure», *μελ-ηδών* «soin, souci», *χαιρ-ηδών* «joie» (cf. *πίμ-πρη-μι, μέλ-ω*), lat. *rub-ēdō* (dat. *rub-ēdin-ī*) «rougeur», *frīg-ēdō* «froideur» (cf. *rubeō, frīgeō*)[2]. Kanis. *kêdani* voudrait dire «pour l'état abstrait de celui-ci», d'où sa signification «pour celui-ci». En grec et en italique, **-ēdon-* se restreint aux formations primaires déverbales, ce qui peut avoir été une innovation de la part de ces langues-ci, ou que le kanisien peut avoir étendu à des thèmes nominaux ou pronominaux. A côté de *damêdani* «pour quelqu'un», on trouve un datif *dammeli*, probablement datif du «génitif» *damêl*, pour le type duquel voir ci-dessus.

Dans le locatif des types *irmala, šuppiya, šuppaya, šuppai, genuwa, taknā*, on a peut-être : 1° le thème nu dans *šuppi, irmala* (ailleurs en indo-européen, seulement dans des thèmes

[1] Cf. Brugmann, *Grundriss*, 2ᵉ édit., II, 1, 369-370; II, 329, 408, 420-421. Selon G. Herbig (dans *Indogermanisches Jahrbuch*, VIII [1922], 11-16, où des renvois à des essais d'explication antérieurs), *ammêl*, soit thème en *-oi* + *l* d'origine incertaine.

[2] Cf. Brugmann, II, 1, 470. Autre essai d'explication par F. Hrozný, *Die Sprache der Hethiter*, Leipzig, 1917, p. 138, n. 3. Sturtevant (dans *Language*, VI, 28, 32) y voit un thème pronominal apparenté à celui de skr. *éta*.

en nasales, liquides et sifflantes, par exemple skr. *udán*, *svár*, avest. *avō*, à opposer à skr. *dēvé* < **deiṷo-i* comme *śún-i*)[1]; 2° le même avec la postposition **ŏ* dans *šuppi-y-a*, *genu-w-a*, *takn-ā* (cf. le locatif v.-sl. *svekrŭv-e*, à côté de *svekrŭv-i*, *kamen-e*, *sloves-e*, lit. *rañkoj-e*, *naktyj-ė*, *sūnūj-ė*, *šunyj-ė*, etc., le datif skr. *ásurāy-a*, l'ablatif avest. *x̌ʼafnāδ-a* = skr. *svápnād ā*, le locatif avest. *zastay-a*, l'accusatif *sarəm-a*, got. *þan-a*[2]; 3° *šuppai* < **supp-ēi* se laisse comparer à skr. *ágnā* < **agnāi*, osque Fuutrei, got. *anstai*[3]; 4° le vocalisme de *šuppaya* peut s'expliquer par analogie avec celui de l'ablatif *šuppayaz*[4].

A côté de l'ablatif *nepišaz* avec *-z* < **-t(o)s*[5], on trouve une forme peu commune *nepišanza* (c'est-à-dire *nepišanz*) < **nepis-n-t(o)s*, dont la désinence se laisse comparer à gr. *ἐν-τός*, lat. *in-tus* (degré apophonique normal **en*; pour le degré zéro **n̥*, cf. lit. *iñ-*).

La désinence *-t* de l'instrumental (*irmalit*, *genut*, *aššawit*, *taknit*, *hûmantet*, *happarit*, *hanneššit*, *haddulannit*, *kastit*, *wetenit*, à côté de *wedanda*, *apêt*) a bravé jusqu'ici tout essai d'explication[6]; et en effet le morphème est ambigu, puisqu'il peut se lire de quatre façons : *-t*, *-ta*. *-d*, *-da*. De toutes ces possibilités, il n'est que la deuxième qui paraisse plausible; et s'il en

(1) Peut-on comparer au loc. kanis. *irmala* le type de grec *ἀπό*, *πρό*, *ὑπό*, lat. *en-do*, v.-slave *do*, qui aurait donc été locatif à l'origine?

(2) Brugmann, II, II, 185-186, 474, note, 818-820.

(3) Brugmann, II, II, 175-176; Sturtevant, dans *Language*, V, 144-145; VI, 31.

(4) Sturtevant, d'autre part, explique *irmala* < **irmalai* avec perte d'i avant des mots à *a* initial (*Language*, V, 144); *šuppi* < **šuppe* < **suppei/ai*; *šuppiya* = skr. *ágnayē* < **-ejei/ai* (*Language*, VI, 25-26, 31).

(5) Sturtevant, dans *Journal of the American Oriental Society*, XLVII (1927), 181-183, et *Language*, IV (1928), 228.

(6) H. Ehelolf, dans *Indogermanische Forschungen*, XLIII (1926), 316-317; Sturtevant, dans *Language*, II, 31; Hrozný (p. 13); et Marstrander, *Caractère indo-européen de la langue hittite*, Oslo, 1919, p. 50-51. A noter que les langues caucasiques méridionales (par exemple le géorgien et le mingrélien) forment leur instrumental en *-itʻ* (*a*), *-ytʻ* (*a*), *-tʻ* (*i*).

est ainsi, on peut rapprocher la désinence d'*irmalit* (à lire *irmalita*) < **irmalata* (avec *i* pour *a* par analogie — comme dans tous les autres thèmes — avec les thèmes en *-i-*, dont, sans doute par pur hasard, des exemples kanisiens manquent jusqu'à présent) au morphème *-ta* qui se trouve ĕn grec *κατά*, v.-gall. *cant* «le long de, avec» < **kṃ-ta*, gr. *μετά* < **me-ta* (autres formations : **me-dhi̯-os*, skr. *mádhyas*, lat. *medius*; **me-ti* ou **me-dhi*, got. *miþ*) «au milieu de, avec, à la suite de, après», lat. *i-ta*, **u-ta*, en v.-lat. *ali-uta*[1], qui étaient peut-être eux-mêmes à l'origine des instrumentaux clichés en prépositions ou en adverbes avec une désinence perdue ailleurs.

II. Pluriel.

Dans le génitif des pronoms *šumenzan* (à côté de *šumēl*, pour lequel voir ci-dessus), *kēnzan*, *apēnzan*, *damenzan*, la désinence *-nzan* paraît être pour *-nt-sōm*, dont le *-sōm* serait à comparer à celui de skr. *tè-ṣām*, *tā-sām*, gr. *τά-ων*, lat. *istō-rum*, *istā-rum*, v.-sl. *tě-chŭ*, etc., tandis que le *-nt-* est d'origine obscure (par analogie avec les thèmes nominaux en *-nt-* ?).

La désinence *-aš* du génitif-datif (*antuḫš-aš*, *udnē-aš*, *ḫuwašiy-aš*, *šuppay-aš*, *aššaw-aš*, *takn-aš*, *ḫûmand-aš*, *uttan-aš*) ne se prête jusqu'ici qu'à des hypothèses hasardeuses. Elle a peut-être trouvé son origine dans la terminaison de l'accusatif-datif pluriel des pronoms kanisiens enclitiques comme *-naš*, *-šmaš* (cf. skr. acc.-dat.-gén. *-nas*, *-vas*, «sans désinences casuelles, puisque *-s* sert de signe pluriel[2]»). Au datif *aniyatta*[3], je ne

[1] Brugmann, II, ii, 732, 852, 856; Brugmann-Thumb, *Griechische Grammatik*, 4e édit., Munich, 1913, p. 506-508; Stolz-Schmalz, *Lateinische Grammatik*, 5e édit., Munich, 1928, p. 88, 288.

[2] Brugmann, II, ii, 120, 393, 408-409. Autres essais d'explication par S. Bugge, chez J. A. Knudtzon, *Die zwei Arzawa-Briefe*, Leipzig, 1902, p. 91 (nié par Marstrander, p. 55), et Sturtevant, dans *Language*, II, 31; cf. aussi Petersen, p. 259, 272.

[3] L. Delaporte, *Éléments de la grammaire hittite*, Paris, 1929, p. 31.

comprends rien (le *d* des pronoms ***kėdai***, ***apėdai***, ***kuėdai***, ***damė-dai*** paraît s'expliquer par analogie avec leurs datifs singuliers ***kėdani***, etc.; voir ci-dessus); et je ne puis non plus éclaircir l'ablatif ***taknāz*** (sing. ***taknaz***), à moins que l'*ā* soit un prolongement de l'*a* du singulier afin d'en indiquer le pluriel (la forme reste jusqu'à présent isolée; est-elle vraiment plurielle?).

Louis H. Gray.

CHRONIQUE
ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

NOTICE CRITIQUE
SUR LE *FIRDAUSU 'L-ḤIKMAT* OR *PARADISE OF WISDOM* DE ʿALÍ B. RABBAN AL-ṬABARÍ,
edited by M. Z. Siddiqi [1].

Dans notre jeunesse le médecin de famille nous trouva un jour plongé dans la lecture d'un fort volume. Curieux, il nous demanda ce que nous lisions. Nous lui répondîmes : «Hippocrate». Il s'étonna et comme il nous questionnait : «comment nous pouvions encore lire des choses pareilles», nous lui avons répliqué que Littré avait bien jugé intéressant de le traduire.

Il regarda de plus près et il fut autant frappé que nous par le passage qu'il avait devant lui.

Ce souvenir nous vient à l'esprit en parcourant l'ouvrage arabe que nous tâcherons d'estimer dans les lignes suivantes.

Ce qui impressionne le lecteur dans l'œuvre d'Hippocrate, c'est le génie grec qui soumet tout à son raisonnement pour ériger son système.

On a discuté souvent pour savoir si la connaissance de l'ancienne médecine est utile au praticien de nos jours. Quelques-uns, voulant voir

[1] Berlin, printed in the «Sonne», 1928, in-8°; subsidesed by the E. G. W. Gibb memorial trust.

cette utilité très directe, ont espéré retrouver des matières médicamenteuses perdues aujourd'hui. Ils peuvent abandonner cet espoir trop chimérique, toutes les matières ont été essayées au courant des siècles!

D'autres, plus raisonnables, ont cru emprunter des observations cliniques à cette médecine oubliée : ils ont plus de chance de réussir, malgré l'absence d'une nosologie bien comprise.

Enfin, d'autres encore ont considéré la médecine et les sciences qui lui servent de base d'un regard philosophique. Ceux-là seront récompensés de leur peine, car ils se trouveront toujours en face des graves questions posées par l'évolution de l'humanité. Ils liront avec intérêt ces problèmes que l'antiquité voulut résoudre, tels que : pourquoi un être naît-il mâle ou femelle? pourquoi voit-on des maladies qu'on n'a pas observées auparavant? et tant d'autres questions auxquelles nous n'avons pas toujours une réponse satisfaisante.

Depuis longtemps on a pu nettement établir ce que cette médecine grecque était devenue entre les mains des praticiens orientaux — de différentes origines — qui nous ont laissé leur savoir dans plusieurs traités; on a pu apprécier l'érudition d'Avicenne et les études cliniques de Rhazès.

Mais on ne savait pas très bien quel lien attachait ces deux manifestations scientifiques et nous croyons fermement que l'ouvrage de Ṭabari, dont nous donnerons un aperçu, jettera une grande lumière sur la question. C'est pour cette raison que nous dépasserons ici quelque peu les bornes d'une simple analyse.

L'auteur nous ramène à une époque peu connue (du moins dans l'histoire des sciences) : il a eu l'idée d'écrire un *compendium*, il a donné à cette pensée un développement philosophique et il aurait certainement réussi dans cette entreprise si les défauts communs à l'Orient, l'absence d'une critique méthodique et l'ostentation d'un vaste savoir n'avaient pas très souvent gâté cette conception. Cependant il faut avouer à son avantage que, si l'esprit scrutateur d'al-Birouni lui manquait, il n'est néanmoins jamais tombé dans le défaut de Makrizi de compiler d'insipides racontars.

Pour connaître les raisons qui ont poussé notre auteur, nous ne saurions mieux faire que de le suivre pas à pas. Son ouvrage est précédé d'un fragment d'autobiographie. Relevons dans cette introduction quelques détails importants.

'Ali Ibn-Rabbān convaincu que «la science médicale est nécessaire à chaque être humain à tout moment, et que les gens, de quelque religion qu'ils soient, la vantent», descendant d'une famille lettrée de Merw,

fils d'un médecin de mérite qui fut surnommé «Barboun» [1], fut pris du désir de composer un grand traité.

Il avait remarqué que les auteurs antérieurs s'étaient bornés à un genre unique — spécialisés, dirions-nous — et il voulait placer sa médecine dans le système de toutes les connaissances humaines; il entrevoyait la place des sciences médicales au milieu de l'histoire naturelle [2].

Cette entreprise lui a pris beaucoup de temps et causé beaucoup de peine [3] — il remplissait la fonction de secrétaire royal et connut le revers de ce poste. Enfin l'an III d'al-Moucid al-Wahhab Dja'far al-Imam al-Moutewakkil 'ala-Allah, il connut la tranquillité.

De même que certains mathématiciens [4] l'ont trouvé nécessaire, il prodigue des conseils à ceux qui étudieront dans son livre : il en a du resté donné un *Abrégé*.

Il cite [5] Aristote et il arrive à la conclusion «que l'objet de la médecine est des plus respectables étant donné qu'il [s'agit] du corps humain». Il trouve de ce fait nécessaire d'étendre ses opinions aux médecins mêmes [6] :

«Il choisira dans chaque chose le meilleur, le plus juste, il ne sera pas intrépide, verbeux, léger, orgueilleux et dénigrant, il ne sentira pas mauvais du corps, il ne sera pas précédé par le parfum, ni vil, ni connu par ses vêtements; il ne sera pas infatué de lui-même, se plaçant au-dessus des autres, il n'aimera [pas s'étendre sur] les fautes des gens qui exercent son art, mais il couvrira plutôt leurs erreurs.»

Après l'exposé d'une déontologie qui règle le rapport avec le malade et ceux qui le soignent [7], il entre en matière. Il suit, comme il l'a dit, les médecins de l'antiquité, Hippocrate, Galien, mais se trouve surtout attiré par Aristote. Il a connu des traités syriaques; il a, d'autre part, des notions très étendues des connaissances indiennes.

Anticipons un peu. Ses connaissances anatomiques sont minables —

[1] C'est ainsi que nous avons cru pouvoir vocaliser ce nom qui signifierait «au-dessus de la limite». Ṭabarî lui-même explique ce nom par «ce qui signifie notre grand et notre maître».

[2] P. 2 et 3.

[3] P. 5.

[4] De La Lande, de Graaf, etc.

[5] P. 4.

[6] P. 4, l. 20.

[7] Du reste il donne plus loin (p. 132) toute une dissertation sur les talents de l'infirmier.

nous en donnerons quelques exemples —, les notions de pathologie lui font défaut — et c'est la philosophie d'Aristote qui doit combler ces lacunes !

Il est curieux d'exposer les idées de notre Persan sur les éléments [1]. Ceux-ci sont chez lui *simples* ou *composés*. A la place de sa description nous ferons entrer l'ensemble dans un tableau synoptique :

SIMPLES.	COMPOSÉS			
	I + IV.	I + III.	II + III.	II + ?.
I. Chaleur, *actif*. II. Froid, *actif*. III. Humidité, *passif*. IV. Sécheresse, *passif*.	1. Feu, léger, se meut du milieu vers le haut.	2. Air, léger, souffle dans tous les sens.	3. Eau, lourde, se meut vers le bas.	4. Terre, lourde, se meut vers le bas.

Il oublie de dire ce qu'il adopte d'Aristote. Notons encore qu'il s'élève contre ceux qui prétendent qu'il y a cinq éléments (il s'agit peut-être comme cinquième élément de l'éther interastral).

Toute la nature se compose, dans ce système, des mêmes éléments, mais dans un dosage différent, l'idée d'une chimie quantitative se présente en même temps — sinon avant — celle d'une chimie qualitative !

D'une façon générale, il rencontre de grandes difficultés pour énoncer ses théories philosophiques, le vocabulaire de son temps n'était pas encore en état pour se prêter à des discussions aussi élevées.

Citons par exemple l'absence d'un nom spécial pour «organe» et «système». Le même terme [2] sert pour désigner les membres, les parties du corps, les organes, etc. Il en résulte pour le lecteur un certain embarras, car le sens des termes abstraits et, souvent même, des termes techniques, est très vague. Notons encore que les définitions consistent très souvent dans la négation d'une autre définition.

Sur quatre éléments, il dresse, comme les Grecs, un système médical : la chaleur doit remédier au froid, la sécheresse à l'humidité.

Dans ce genre de considérations préliminaires, il établit des théories singulières : la génération fait jouer à l'utérus un rôle analogue à celui que les zoologistes de nos jours attribuent au sac des marsupiaux [3].

[1] P. 11.

[2] [illegible].

[3] P. 38. L'utérus est chez lui un réceptacle.

Il considère les enfants métissés [1]. Il donne une théorie de la pousse des ongles, des dents et des sabots des mammifères qui lui semble personnelle [2].

Au sujet de l'utérus, il s'exprime à peu près ainsi [3] : «Selon ce que [les Anciens] ont dit, l'utérus tient aux veines [4] du cerveau, du cœur et du foie, et c'est pour cette raison que ces organes lui sont associés dans ses souffrances...». «Il a un orifice de l'aspect de [celui] de l'urèthe. Sa longueur est de 6 à 11 doigts...».

L'utérus possède chez lui une force *attractive*. Au point de vue pratique [5] il semble distinguer entre l'avortement de l'embryon [6] et celui du fœtus [7].

La chimie organique se réduit à des considérations de ce genre [8] : «Quant à la chair, elle est [composée] de chaleur et d'humidité; quant à l'os, il est solidifié à l'aide de chaleur et de sécheresse.»

La physiologie est dans son enfance : l'homme se nourrit des quatre éléments : par la respiration, de l'air; par la boisson, de l'eau; par les aliments, de la terre transformée en céréales et en fruits; enfin dans toutes ces choses il y a du feu.

Mettons sous tableau la façon dont il se figure la transformation :

Partie aqueuse : phlegme (mucus);
Partie aérienne : sang;
Partie ignée : bile;
Partie terrestre : atrebile.

Les aliments servent à former les quatre «complexions» [9] :

Comme système, il connaît des parties du corps semblables dans leurs sous-divisions et celles dont une sous-division est pareille à l'ensemble comme : la chair [10], les nerfs, les tendons; les parties instrumentales composées du corps comme : l'œil, la tête, la main.

(1) *Ibid.*
(2) P. 28, l. 15.
(3) P. 31, l. 10.
(4) Il y a toujours une indécision, le même mot sert pour *artère* et *veine*.
(5) P. 39.
(6) اسقاط.
(7) تسهيل.
(8) P. 40, l. 20.
(9) مزاج. Ces complexions étaient : la sanguine, la flegmatique, la colérique et la mélancolique.
(10) Ce groupe serait appelé chez nous «les tissus».

Cette histologie plus que rudimentaire est basée sur une chimie de même valeur :

Sécheresse } os
Chaleur } chair
Humidité
Froid : graisse (par condensation) } [1].
Terre : os

Voici un autre exemple de cette chimie organique[2] :

« Sache que l'estomac cuit le repas [du matin] par la chaleur et le fait devenir comme de la pâte. Ensuite cette [pâte] va dans le foie par des conduits. »

Chez le nouveau-né, notre auteur fait sortir[3] : « les résidus... par de nombreux orifices : de l'estomac par le vomis; du ventre et des intestins par les excréments; de l'œil par la chassie et les larmes; de l'oreille par le cérumen; du cerveau par le mucus nasal et par ce qui est versé dans la bouche; du cœur et du poumon par les souffles, la dilatation et la contraction des artères; du foie et de la vessie par l'urine; de la poitrine et des côtes par les crachats et la toux; du gosier et de la luette par la salive; de la chair et de la peau par les veines; des lombes et des autres parties du corps par le sperme. »

Passe encore toutes ces nombreuses erreurs d'anatomie, mais où nous trouvons notre auteur déserter la philosophie aristotélienne, c'est dans le passage suivant :

« Toutes les artères [et veines] sont [au nombre] de douze, comme les signes du zodiaque, sept sont dans la tête, cinq dans le restant du corps, je veux dire les seins, le nombril, la [partie] antérieure, [la partie] postérieure [du tronc] et dans tous les endroits où un cheveu est implanté il y a une sortie pour l'artère et les vapeurs. »

Le philosophe oriental a glissé dans le terrain de l'occultisme... et ce ne sera pas la dernière fois.

Pour se rendre compte des raisonnements subtils de l'auteur, citons encore un passage[4] :

« La castration d'un enfant empêche la barbe de pousser, les « vapeurs »

[1] On apprend ces deux détails au sujet de l'embryon.
[2] P. 41.
[3] P. 46, l. 18.
[4] P. 51, l. 20.

qui la produisent étant supprimées, mais la castration d'un homme ne fait pas disparaître sa barbe, [celle-ci] étant implantée.»

La partie la plus curieuse du texte semble être celle où l'auteur se meut sur le terrain de la psychologie, mais notre préférence tient peut-être du fait que ce domaine renferme encore de nos jours le plus d'énigmes. Notre auteur connaît l'instinct et le classe à part des sens.

Il y a incontestablement une certaine grandeur dans son exposé de l'intelligence et le lecteur est déçu, presque affligé, quand il voit l'auteur, en citant à la fin de son ouvrage les Indiens, se livrer à la déplorable considération des possédés!

Sa conception de ce qui est fondamental dans le corps est, nous l'avons déjà dit, grossière[1] : «Parmi elles il y a les artères qui sont implantées dans le cœur et dans le foie, et qui servent à tous les deux ainsi qu'au corps. Parmi les parties [ou organes] il y en a de très chaudes, comme le cœur, le foie et la vésicule biliaire; il y en a de froides, comme le poumon, la rate, le rein, la vessie et les os...; il y en a qui, coupées, ne se cicatrisent pas en chair, comme la lèvre, les cartilages, le prépuce...»

Il suppose une association (nous dirions une répercussion) entre les organes. Il voit l'estomac et l'utérus, etc., dans cette relation, considère les effets des refroidissements des pieds et cherche des analogies dans les fonctions des organes.

Au sujet des saisons, l'auteur explique comment il faut se soigner, se nourrir dans chacune d'elles et il entre même dans des considérations un peu intimes sur lesquelles il est inutile d'insister.

Mais en philosophe il présente la remarque que les saisons ne sont pas des limites exactes et qu'elles progressent insensiblement.

La question du surmenage scolaire est actuellement très à la mode; la question du sport l'a été. Nous savons par Huygens comment on raisonnait dans sa jeunesse sur ces matières; on n'étudiait pas moins et on était plutôt plus entraîné aux exercices physiques! Mais Ṭabari s'intéressait déjà à des matières de la pédagogie[2] : «A dix ans, dit-il, l'enfant apprend l'écriture, la lecture, la grammaire, l'astronomie et la géométrie; à quatorze ans il aborde la philosophie et la médecine.»

Faisons quelques observations au sujet de sa thérapeutique. L'auteur rappelle la sage prescription d'Hippocrate, qui a dit[3] : «Il faut que le

[1] P. 44.
[2] P. 124.
[3] P. 129.

médecin ne passe au traitement qu'après avoir reconnu la maladie», et. celle-ci étant la conséquence du désaccord des éléments, «lorsqu'il a constaté la cause d'une façon nette, il la traitera par son élément opposé : si la maladie est due à la chaleur, par le froid, si elle est due au froid, il la chauffera, si elle est due à la sécheresse, il la mouillera, etc.».

A l'exemple de Galien qui guérit un homme atteint d'hallucinations, l'auteur se propose d'éclaircir par des cas spéciaux ce traitement dans un chapitre sur «les médicaments nouveaux».

Il insiste sur l'influence du mode de vie des personnes et donne la singulière comparaison suivante [1] : «Si le ver du poison [2] et celui du vinaigre [3] sont retirés du poison et du vinaigre pour [les mettre dans] la graisse et le miel, il meurent».

Nous avons dit que la langue de Ṭabari n'est pas apte aux subtilités d'une philosophie spéculative, aussi est-il tantôt obligé d'emprunter des mots étranger comme «catégorie» [4], tantôt de se servir de noms dont le sens n'est pas très précis [5], comme pour chacune des dix catégories d'Aristote. Dans ces définitions on constate que celles des deux dernières catégories sont les mêmes, il faut probablement songer à une erreur matérielle.

Du reste cette partie de l'ouvrage semble incomplète, car, après avoir examiné avec détail les catégories et après être arrivé à la cinquième (lieu) pour y avoir créé une sous-division en «véritables» (comme une éclipse à un moment déterminé) et «non-véritables» (comme dans le courant d'un jour, d'un mois, etc), il interrompt brusquement la matière et un manuscrit donne [6] : «Voici un abrégé de ce que Aristote a dit au sujet des dix catégories comprenant toutes [les matières] mentionnées par quelqu'un qui les expose.»

Parmi les observations personnelles qu'il apporte et qui rendent son ouvrage si attrayant, il faut comprendre le récit de gens qui étaient

(1) P. 129, l. 18.

(2) Ne sachant pas de quel poison il s'agit, il est impossible de discuter le fait.

(3) Anguillula aceti. *Ehrenb.*

(4) قاطيغورياس, p. 173, l. 8.

(5) 1° Essence جوهر ; 2° Quantité كم; 3° Qualité كيف; 4° Support مضاف ; 5° Lieu اين; 6° Temps متى; 7° Situation وضع; 8° Manière d'être جدة ; 9° Action فاعل; 10° Passion منفعل.

(6) P. 75, l. 18.

tombés malades[1] en mangeant des mets convenables et en buvant de l'eau douce, gens sur lesquels les médicaments ne produisaient aucun effet, mais qui allaient mieux dès qu'ils mangeaient de nouveau comme auparavant : des dattes sèches, des poissons et de l'eau croupie!

Comme le système pathologique suivi par notre Persan attribue toutes les maladies à un nombre restreint de causes, il lui faut nécessairement inventer toute une graduation de causes — souvent incompatibles — pour arriver à une explication des variations qu'il observe, d'où il se trouve dans la nécessité devant deux affections[2] de les traiter par «un médicament moyen», ainsi quand le foie est refroidi et l'estomac enflammé, il prescrit au malade un médicament intermédiaire entre la chaleur et le froid!

Dans l'ensemble des traitements, il observe certaines règles au nombre de cinq. Comme elles sont curieuses nous les rapporterons[3] :

1° Il faut rendre à la partie du corps modifiée son tempérament naturel;

2° Le médicament doit faire son effet de haut en bas;

3° De gauche à droite et de droite à gauche, des parties essentielles vers les parties secondaires du corps;

4° Les différentes parties du corps doivent être traitées d'après leur importance[4] : les parties apparentes du corps, l'estomac et les veines seront soignées par des médicaments doux, tandis que les parties profondes le seront par des médicaments violents, les premiers étant facilement pénétrables, les seconds difficilement;

5° Les meilleurs procédés pour «faire sortir la maladie» (le médecin semble ici oublier qu'il est philosophe) sont : pour l'abdomen, la purge; pour l'estomac, «le vomissement par la bile»; pour la poitrine et le poumon, la toux; pour le cerveau, le gargarisme et le lavage du nez; pour le foie, la rate, le rein et la vessie, la diurèse; pour le corps entier, en cas d'hyperémie, la saignée, et, s'il y constipation, la purgation.

Il donne alors des règles pour la saignée; il faut la pratiquer selon la constitution du malade et suivant la saison, aussi dit-il : «Si l'on fait

[1] P. 130.
[2] *Ibid.*
[3] P. 139, l. 9.
[4] Car elles sont chez lui plus ou moins «nobles», comme nous dirions.

sortir le sang d'un jeune homme échauffé par le temps d'été, on augmente chez lui la faiblesse et l'épuisement.»

Parmi ces règles, on rencontre encore la suivante, assez bizarre [1] : «Il faut soigner pendant l'été par les vomitifs, pendant l'hiver par les purgatifs, car la bile vient à surnager dans l'estomac pendant l'été.»

Quand il arrive à une description des maladies, toute classification fait encore défaut et il suit l'exemple de ses prédécesseurs qui ont commencé par le vertex pour descendre graduellement aux orteils ; on ne peut pas trop lui en vouloir, car tout concept d'organe et de système ne fait-il pas absolument défaut? Mais on peut bien lui reprocher d'avoir présenté le nom des maladies sans en avoir donné la description, ni leur diagnostic, et c'est bien dans cette étude, nettement clinique, que réside la grande valeur de ceux qui l'ont suivie et qui ont constitué cette école désignée plus ou moins correctement sous le nom d'«Arabe».

Citons encore comme curiosité la première maladie [2], l'alopécie [3]. Elle n'est pas, comme il dit — avec raison —, toujours de même nature; «elle est due à un mauvais mélange des humeurs qui se décomposent et dont on juge par la couleur de la peau», noirâtre, en cas d'atrebile; jaune, en cas de bile; blanc, en cas de pituite, d'où il résulte qu'il faut la traiter par des matières médicinales différentes. Malheureusement les matières sont mal données par les dictionnaires, nous ne citerons que l'ellébore noire, l'agaric, la scammonée, la graisse et la coloquinte, enfin «si le sang est vicié on fait la saignée brachiale [4] et on évite toute nourriture salée et grossière».

Un passage curieux est fourni par une citation d'Alexandre de Tralles [5], appelé par lui «l'Alexandre ambulant», et nous croyons pouvoir traduire ce passage de médecine «sympathique» [6] :

«J'ai mis à nu les ongles de mes orteils jusqu'à ce que le sang en sortît; j'ai posé ensuite ce sang comme onguent sur la lèvre et sur l'in-

[1] P. 133, l. 4.

[2] P. 134.

[3] Elle est nettement indiquée : «la maladie du renard». On trouve ensuite «la maladie du serpent», est-ce la pelade?

[4] La saignée de la veine céphalique?

[5] Qu'il ne faut pas confondre avec Alexandre le Philosophe qu'il cite aussi (p. 244, l. 12), médecin du VIe siècle et auteur d'un traité sur toutes les maladies commençant par la tête, comme notre auteur.

[6] P. 140, l. 20.

tervalle des (deux) yeux d'un épileptique; il se redressa instantanément.»

Tout ce qu'il rapporte sur l'épilepsie est intéressant, on voit qu'il était fils de médecin, car il donne une ordonnance de la famille :

«Médicament[1] que mon père a prescrit contre l'épilepsie[2], les mauvaises complexions et la folie [furieuse?].

«Tu prendras de la rue 4 parties, de la gomme [de l'espèce *jâwachîr*], tu les pileras ensemble jusqu'à ce que le tout devienne [visqueux] comme le miel. Ensuite tu y joindras du raisiné; tu la mélangeras dans un bassin de verre, tu exposeras ces [matières] au soleil et lorsque la [composition] séchera on augmentera le raisiné.»

Il s'agit d'une pâte — mais sans sucre! L'emploi de la rue contre l'épilepsie surprend peut-être, cette plante n'étant plus employée qu'en qualité d'abortive, mais nous l'avons aussi trouvé indiqué par un commentateur de Linné, le Dr. Houttuyn, au XVIIIe siècle, comme utilisable contre l'épilepsie.

La neurologie de Ṭabari est rudimentaire, mais d'autant plus curieuse; malheureusement son langage ne comporte pas encore un vocabulaire scientifique — comme on le constate à chaque pas.

Le cerveau[3] a deux parties — probablement les lobes — et trois récipients — vraisemblablement les ventricules. Voici suivant lui la destination des «récipients» en partant du côté frontal : 1° la fantaisie; 2° la pensée; 3° la conservation [de l'individu].

«Chaque partie, estime-t-il, peut être malade isolément, mais le plus grave est la maladie des 2° et 3° parties.»

Il voit bien des causes pour les maladies mentales dans l'estomac[4] et dans le «mérach» dont le nom était très aimé chez nos anatomistes de la Renaissance[5].

Nous avons été frappé de voir le lait de femme mentionné dans un papyrus magique égyptien, mais nous voyons que notre auteur le range

(1) P. 145, l. 19.
(2) الصرع.
(3) P. 141, l. 2.
(4) P. 146.
(5) Ainsi Mondin (*Cy est Lanathomie de maistre Mondin boullonnoys...*, Paris, 1532) appelle la paroi abdominale «mirac» (مراق) et le péritoine «syphac» (صفاق), noms que nous n'avons pas retrouvés dans Estienne, visiblement plus «classique».

parmi les matières médicinales . . . il le mélange même avec de la violette. . . ! [1].

Il nous donne une explication du cauchemar, qui est uniquement causé par «des vapeurs des aliments crus, grossiers, lesquels se réunissent dans le cerveau (probablement dans les ventricules!) au point à interdire au patient le mouvement. . . » [2].

La céphalagie [3], qui loge tantôt «dans la tête entière, tantôt dans une partie», est naturellement — pour lui — causée par l'estomac.

Il est certain qu'on retrouverait une grande partie de ce qui précède dans d'autres traités, même antérieurs au sien, mais les observations de notre auteur donnent un grand attrait à ce livre. Ainsi lit-on [4] :

«J'ai vu des montagnards de Tabrestan vaincre le froid en mangeant de l'ail et des boulettes de viande et en buvant du vin pur. Souvent j'en

(1) P. 144.

(2) P. 151, l. 18.

(3) P. 152. Les maladies de l'encéphale peuvent fournir un exemple de l'utilité qu'il y aurait à étudier ce traité au point de vue lexicographique. C'est ainsi qu'on trouve p. 158 un chapitre sur la méningite (comme on le voit par les symptomes décrits). Cette inflammation s'appelle ici سنورتا (sanourtâ?). C'est un mot d'apparence syriaque. Mon très savant confrère, M. l'abbé Nau, a bien voulu faire quelques recherches concernant ce mot. Il m'a signalé ܐܣܢܪܬܐ, en arabe سنارة «hameçon du pêcheur»; Brockelmann, *Lexicon syriacum*, 1895, p. 306 *a*, donne ܐܣܢܪܬܐ. Il me signale aussi que l'épilepsie se trouve désignée dans la version syriaque d'Hippocrate par la transcription du grec pour élipsie ܐܦܝܠܐܦܣܝܐ. Nous avons pensé à ܫܢܝܘܬܐ (en syriaque *snoyouto*) [Brockelmann, p. 381 *a*] «aliénation mentale» — mais où trouver la lettre *r*? Et nous avons été frappé par la ressemblance de ces noms avec ceux qu'on rencontre dans le copte : ⲥⲓϩⲉ (thébain), ⲥⲓϩⲓ ⲛϩⲏⲧ (memphitique) «folie». Enfin ces formes-là dérivent de l'orthographe hiéroglyphique connue :

[hiéroglyphes]

littéralement «le transport du cœur».

L'épilepsie, au contraire, semble être ϩⲟϧⲧ en copte suivant Kircher *Lingua aegyptiaca restituta*. Enfin Budge, *Syrian anatomy, pathology and therapeutics* or The book of medecine (London, 1913, in-8°), donne pour épilepsie ܐܦܝܠܐܦܣܝܐ.

(4) P. 110, l. 11.

ai vu un qui était ivre et qui dormait sur la neige et, malgré que la neige tombât sur lui, il n'en sentit rien ! »

Voici encore un renseignement curieux [1] :

« On a dit qu'un des peuples de l'empire byzantin a pour nourriture la viande de l'âne et qu'il a été fidèle à cette [habitude] à cause de la fréquence de son sommeil. »

— Il est curieux de dire quelques mots de sa doctrine médicale. Il définit la maladie [2] comme « une chose [qui] nuit à une partie du corps et qui en affaiblit l'action » — mais il manque de définition pour la santé : « celle-ci en est l'opposé », dit-il.

On peut mettre sa séméiologie sous forme de tableau [3] :

1° La cause la plus générale est le changement et la décomposition de l'air;

2° Le trop-plein ou le trop-vide, excès ou insuffisance de nourriture ou de boisson, excès ou manque de sommeil;

3° Longue mollesse;

4° Fatigue;

5° Émotions (comme la crainte);

6° Suite de blessures;

7° Fractures.

Il divise les maladies en trois groupes [4] :

1° Anciennes (chroniques?), dues aux excédents et à la décomposition;

2° Nouvelles (aiguës?), dues à une cause nouvelle;

3° Ce qui résulte des deux précédentes.

Les matières médicales sont curieuses. Mentionnons d'abord quelques-uns de ses cholagogues. La « boisson douce » cause chez lui un engorgement [5] du foie et de la rate, dans ce cas il purifie le corps par [6] « l'eau d'orge, le raisin sec doux, la fève, le pois chiche noir, les câpres confits

(1) P. 119, l. 18.
(2) P. 121, l. 5.
(3) P. 123.
(4) P. 121, l. 14.
(5) سدد.
(6) P. 120, l. 1.

au vinaigre» et la betterave qui agissent surtout mangés avec de la moutarde, enfin il cite le céleri et la menthe.

Comme aphrodisiaques, il n'énumère que des matières anodines : «le cresson, les pois chiches, les chaperons, lee passereaux, les oignons, les œufs à la coque», etc.

Ses digestifs sont des pastèques, des abricots, des mûres, des citrouilles.

«Quant à la vigueur de chacun de ces aliments, je désire, termine-t-il, l'approfondir dans leur chapitre, si Dieu, le Très-Haut, le veut!»

Passons à son diagnostic des «maladies du corps». Il donne sept indices[1] :

1° Aspect	teint jaunâtre lèvre pâle enflure du pied	*a.* Froid du foie.
	teint noirâtre lèvre pâle	*b.* Enflure (congestion?) de la rate.
	teint rougeâtre température brûlante	*c.* Enflure (congestion?) du poumon.
	teint jaune œil jaune	*d.* Ictère.

2° Nature de la partie malade;
3° Palper ou toucher;
4° Faiblesse d'une partie du corps dans son activité fonctionnelle[2];
5° «Ce qui sort en haut et en bas»;
6° L'association (répercussion?) des parties du corps;
7° L'interrogatoire du malade.

Ceux qui s'intéressent à l'histoire de la physiologie liront toujours avec plaisir les anciens textes concernant la rate, car il est curieux de voir parler avec tant de certitude d'un organe dont le rôle a été si longtemps enveloppé de mystère!

«La rate, écrit-il avec une imprécision anatomique remarquable[3], est le lieu où réside l'atrebile[4] qui en coule vers l'estomac sous forme d'acide, le désir de manger est provoqué par cet acide. La rate refroidit

(1) P. 127.
(2) Il semble qu'il est question dans le texte du diaphragme sous le nom de «la peau qui est au-dessus du [foie] : الجلدة التي فوقها (=الكبد).
(3) P. 241.
(4) السوداء.

l'estomac pour que la chaleur de la bile et du cœur ne l'attaque pas. Comme [l'atrebile] est la base des autres complexions, elle fortifie et affermit le corps. Si l'atrebile pourrit, elle fait souffrir de la fièvre quarte et si elle s'accumule dans l'estomac, elle excite les gaz et le météorisme. Si elle coule vers le cœur, elle y cause de la tristesse, de la frayeur et de mauvaises pensées. Si elle monte au cerveau et s'y décompose, elle fait souffrir d'épilepsie. Si elle pourrit dans le corps entier, il en résulte la lèpre [1]. Si elle coule vers un membre quelconque en s'y accumulant, il en vient le cancer, les scrofules et l'éléphantiasis [2].

«Si elle sort par la peau, il se produit des dartres [3] et des verrues; si elle sort par les intestins, il en provient de mauvais ulcères noirs [4], si la force attractive [5] qui réside dans la rate diminue, le sang se trouble dans le foie et traine la [bile] dans tout le corps, il en résulte la jaunisse qui s'incline vers le *souád* [6].

«Sache que sa force répulsive repousse vers l'estomac de l'acide et de l'amertume sans ordre [7], comme s'il y avait de sa part vomissement et défaillance.

«L'hydropisie [du fait] de la tumeur de la rate est fréquente, car elle se durcit et il s'élève d'elle une vapeur froide; par suite le foie se refroidit et sa complexion se transforme.

«Le sage Hippocrate a dit : «Si la rate augmente, le corps s'écroule, «et si la rate s'atrophie, le corps s'engraisse».

Si l'atrebile permet de trouver une erreur anatomique — naturelle

(1) الجذام. Pour montrer à quels résultats conduisent les dictionnaires arabes, il est peut-être curieux de citer Boustani, *Mohît el-Mohît*, I, 228 : «Al-joudâm est une mauvaise maladie qui se répand dans tout le corps pour décomposer les complexions de ses parties et leurs formes. Généralement des nodosités viennent à la face, faisant tomber les cils, et [la maladie] se met à ronger les membres et à les faire tomber à force d'ulcération. On appelle cette maladie «le mal du lion» à cause de l'impétuosité avec laquelle elle attaque le malade, comme le lion se lance sur la pouliche.»

C'est donc la lèpre, tandis que البرص est réservé à la lèpre tuberculeuse.

(2) داء الفيل.

(3) ....الـ.

(4) Le charbon?

(5) جاذبة.

(6) Il est impossible d'établir quelle est cette maladie; un de nos amis, médecin d'origine syrienne, n'a pu m'en indiquer le sens.

(7) مستحكمة.

pour une matière non existante — il est encore pire d'en relever une dans la description de l'urine que nous préférons citer[1] :

« [Extrait] des livres des savants sur l'urine :

« L'urine est une [matière] aqueuse du sang du foie qui en sort vers le rein et du rein vers la vessie. Pour cette [raison] demande-t-on des indications par l'urine au sujet de la chaleur, du froid, du bon et du mauvais. »

On peut se former une idée assez complète de la partie thérapeutique de l'ouvrage en parcourant la table des matières. Comme curiosité, nous citerons quelques-uns des paragraphes.

D'une façon générale on doit déplorer l'absence des descriptions des maladies dont il donne trop souvent uniquement le nom. Dans les maladies de la tête, il considère essentiellement celles du système nerveux; dans celles de l'œil, il traite de l'ectopie[2] et il réunit « la bouche, les dents et l'haleine » dans un paragraphe.

Il connaît l'hémiplégie et la paralysie faciale, mais ce qu'il dit des organes de la poitrine et de l'abdomen paraît moins intéressant.

Un chapitre plus individuel est celui[3] « sur les curiosités des médecins », nous ne citerons qu'une anecdote ayant trait à l'auto-suggestion. Un aveugle fut frappé par le pied d'un chameau. Croyant que c'était un pain rond, suivant l'usage de l'Orient, qui l'avait touché, il chercha avec sa main. On lui demanda ce qu'il cherchait, il répondit :

— Le pain.

— Malheureux, lui dit-on, c'était un chameau !

L'aveugle, se figurant le coup que le chameau avait pu lui porter, s'évanouit. (On perd du reste facilement connaissance en Orient ! Il est rare de tourner quelques pages d'un conte sans en trouver un exemple !) En voilà un tiré de notre auteur :

« Un homme alla chez un ami pour se faire mettre des ventouses (scarifiées probablement), mais cet ami lui dit qu'il venait de retirer déjà beaucoup de sang. Le malade voyant ce sang, eut une syncope ! » Ce genre se produit parfois chez nous.

Jusqu'à présent notre auteur était resté sur un terrain positif, où, trop souvent, la philosophie remplace ce que l'observation devrait four-

(1) P. 367.
(2) الصح.
(3) P. 537.

nir. Ensuite il entretient le lecteur des sciences occultes dans un chapitre [1] «sur les esprits qui apparaissent aux hommes». Il est un peu embarrassé à ce propos, car il n'en a pas vu beaucoup lui-même; les Byzantins n'y croient pas; les docteurs et les prophètes rejettent cette croyance et, tout bien pesé, il juge à propos de faire connaître ce que les Indiens en disent : «Les esprits atteignent les hommes par de nombreuses maladies. Il y en a plusieurs qui les frappent d'une passion pour la viande et le sang, ou d'une convoitise des honneurs et de la vénération, ou d'amour pour celui qui l'a frappé et de la folie amoureuse.»

Ces esprits opèrent dans l'obscurité, dans la solitude, dans des oratoires ruinés, dans des tombes. Ils s'acharnent après les hommes pendant la pleine lune et s'en séparent pendant huit jours par mois.

Il ne faut jamais dire à son esclave ou à son enfant : «Que Satan te prenne!» ou «Que le serpent te pique!» [2], car on risque de les livrer à un esprit.

On peut reconnaître un homme possédé : il lèche sa bave, il tremble du thorax, son sommeil est plus long, il veut faire des ascensions en montagne et se précipite sur les éclairs comme s'il voulait les saisir?

Veut-on fuir les esprits? Il faut prendre les bijoux, les couronnes de roses et de jasmins.

Quelques spectres rançonnent... mais, enfin, l'auteur croit qu'un certain nombre de faits ne sont pas véridiques.

En dernier lieu on peut chasser les esprits [3]. Comme il faudrait entreprendre une assez grande étude pour fixer la nature de toutes les matières susceptibles de chasser les esprits, nous en citerons seulement quelques-unes faciles à reconnaître : de l'ail, de l'urine de bouc, de la moutarde, du gingembre, de l'arsenic, des poils et de la peau du loup, du lion, de l'ours, de la panthère, du chat, du cheval, du rat, du hérisson, de la belette, du cerf aussi, leur bile et leur urine, ainsi que de la graisse des animaux comme l'hyène, le taureau...

Il y a encore des prescriptions pour sauver le possédé : on lui souffle de la moutarde dans le nez, on lui envoie des serpents, on le frappe du bâton, on allume un feu autour de lui et on l'engage à se jeter dedans. Tout cela pour lui causer une grande frayeur salutaire.

[1] P. 588.

[2] Car, contrairement à ce que la zoologie enseigne, il ne mord pas, mais il *pique !*

[3] P. 589.

Les mères peuvent sauver leurs enfants en faisant une onction avec du duvet d'aigle, de hibou, de poils de cerf, de l'orge, du bdellium, de la graisse et du riz...

Après cet exposé d'une médecine occulte, il est peut-être sage de retourner aux matières médicinales ordinaires.

On a mis la complication des ordonnances de la pharmacie sur le compte de la «médecine arabe», ainsi Desbois de Rochefort écrivit[1] : «C'est surtout aux Arabes que remonte cette incroyable manie de surcharger chaque formule d'un grand nombre de médicaments assemblés sans choix... »

Comme il constate avec raison que «avant les Arabes, vers les temps de Galien, les médecins avoient déjà quelques recettes composées d'un grand nombre d'ingrédiens, tels que le mithridate, la thériaque d'Andromaque, etc.; mais leurs prescriptions, dans les maladies, n'étoient pas aussi compliquées qu'elles le devinrent depuis... ». On peut se demander d'où venait «ce vice» qui «passa des Arabes aux médecins qui les suivirent»? Peut-être le présent ouvrage répond-il à la question.

Les ordonnances de Ṭabari sont simples, celles de son père aussi, mais les médicaments indiens qu'il cite sont d'une complication frappante.

C'est cette raison qui nous a conduit à joindre à notre aperçu la traduction du document suivant, extrait des éléments de pharmacologie qui termine son ouvrage.

On ignore pour quelle raison ces recettes sont disposées en damier, mais il n'est pas impossible que ce soient les carrés magiques qui en ont donné l'idée, cela paraît d'autant plus vraisemblable que le nombre des superstitions est beaucoup plus grand qu'on ne le croit généralement.

Nous donnerons quelques renseignements sur ce tableau dans les notes suivantes :

(1) Il y a ici littéralement «graine pour la bouche».

(2) سعد. Leclerc[2], n° 1186, identifie ce nom avec le souchet odo-

[1] *Cours élémentaire de matière médicale*.., Paris, 1789, 2 vol. in-8°, t. I, Introduction, p. xxv.

[2] Leclerc (Dr [Nicolas]-Lucien), *Ibn Baitar, Traité des simples*, Paris, 1877-1893, 3 vol. in-4°.

rante, *Cyperus rotundus* [L.]. Belot, *Vocabulaire arabe-français*, donne : «espèce de datte».

(3) مالسر. Leclerc, sous le n° 2083, donne pour مالسو فلي μελισσοφυλλον «la mélisse», littéralement le nom persan «citronnelle à odeur de citron».

(4) كنكلة. Suivant le dictionnaire arabe de Boustany[1] on écrit aussi الكنكر ou الكنكلا, ce serait une plante marine. Leclerc s'en est occupé, mais on ne voit pas bien s'il l'a prise pour *Seura marina* (*Setaria* ou non). Platts[2] donne en hindoustani كنكل «le bananier».

(5) فلنجه. Leclerc transcrit *falenga*, mais ignore à quelle plante il faut donner ce nom. On serait tenté d'y voir φαλάγγιον, la phalangère, plante employée contre la morsure de la tarentule. Cette bulbeuse a porté les noms de phalangium, phalangion, phalangère, on en a fait l'hémérocalle, probablement *Hemerocallis flava* [L.], vulgairement «lis asphodèle» (une liliacée).

Tournefort (peut-être suivent l'exemple de Dioscoride) a donné le nom de *Phalangium* à *Anthericum ramosum* [L.].

(6) ترقله. Il a été impossible d'identifier ce nom, il ne figure ni en hindoustani ni en persan. Est-ce un composé de la dernière langue? Johnson[3] le donne comme un hôtel construit dans une ville de Perse par Ardishīr Bābqān!

(7) قوسط. Ce nom est introuvable. Vraisemblablement faut-il y voir *qoust* قسط, une plante aromatique suivant Belot (*loc. cit.*). Enfin ce dernier mot pourrait être le même que le ܩܘܣܛ donné par Brockelmann[4]. Dans tous les cas ܩܘܣܛܐ est suivant Brudge[5] l'arabe قسط, κοστος, *costus*, pour lequel Brockelmann écrit *cistus speciosus* (à la place de *Costus speciosus*, Willd.), or il paraît que le *costus* (une amomée),

[1] محيط المحيط.

[2] PLATTS (John T.), *A dictionary of Urdū, classical Hindū and English...*, London, W. H. Allen, 1884, in-4°.

[3] JOHNSON (Francis), *A dictionary Persian, Arabic and English*, London, W. H. Allen, 1852, in-4°

[4] *Lexicon syriacum* auctore Carolo BROCKELMANN, praefatus est Th. Nöldeke, Edinburgh, T. C. T. Clark; Berlin, Reuther T. Richard, 1895, in-4°, p. 330.

[5] *Syrian anatomy, pathology and therapeutics*, The book of medecines, Oxford, H. Milford, 1913, 2 vol. in-8°.

LE SCHÉMA EN DAMIER.

		p		p		p		p		p		p		p		
encens	lavande	5	(5) falenga	15	(8) griffes	15	(13) بالہ	15	(2) souchet odorant	15	santal	15	(10)		mousse blanche d'arbre (?)	10
encens	lichen	7	aloes	13	santal	2	(10)	16	encens	16	(13) بالہ	2	(19) pignons doux	13	griffes	3
(1) pastille	musc	4	miel	4	(9) coriandre	9	cannelle et girofles	11	sucre	11	santal	9	(7) agalloche	14	sandarac	14
encens et, si tu veux, pulvérisation	(2) souchet odorant	14	santal	13	(10) كنارده	13	encens	6	aloes	6	لاكس	12	miel	3	musc	17
encens	(3) mélisse	5	(6) تربالہ	15	safran	7	santal	5	(11) garance	15	santal	10	(13) بالہ	10	(26) myrobolan	10
onction pour le bain	(4) kandela	16	(7) costus	2	(11) garance	13	(14) kondos	7	lichen	16	cannelle	2	(20) macis (?)	13	(26) qaqoullah cardamome	
pulvérisation	santal		cannelle et girofles	9	(26) qaqoullah cardamome	14	(15) muscade	4	(23) myrobolan	11	(5) falenga	9	(21) mélisse (?)	14	(22) terre de Sinope	7
onction pour le bain	macis	6	jasmin	14	(12) anacarde (?)	3	(7) costus	17	(17) agalloche	6	céleri	6	cannelle	3	santal	7
	pulvérisation		onction pour le bain		(1) pastille		onction pour le bain		onction pour le bain		pulvérisation pour le bain		pulvérisation		encens	

plante des Indes orientales n'a pas produit la racine utilisée comme parfum, mais que c'est l'*Aucklandia costus* Falc. qui croît sur les versants de l'Himalaya à 2.500-3.000 mètres d'altitude.

De son côté Ainslie écrit :

«*Kōstum*... (tam.). — ***kust*** قسط (arab.). — ***sépudday*** (malaq). — ARABIAN COSTUS, COSTUS ARABICUS. — ***koostum***, also ***koot*** (sans.).»

Enfin, il est curieux de rencontrer quelques explications concernant ce nom dans une publication officielle, où l'on n'irait certainement pas les chercher : *Le pays du mouton*[1]. L'appendice : «Table alphabétique des noms arabes des principaux végétaux des Hauts-Plateaux et du Sahara algérien», nous apprend qu'en Algérie كوست [Bertr.] est le nom de *Salvia nemorosa* [L.] et le synonyme de قرست [Hen.], *Salvia sylvestris* [L.].

Comment expliquer cette dénomination d'une sauge? Très probablement cette plante ne possédait pas de nom dans le dialecte de la région et la réputation d'une ancienne drogue *qoust*, vaguement connue, a suffi pour lui attribuer ce nom. En Europe on ne procède pas autrement, témoins : le *baume du Pérou*, les différents ***thés***... Pendant une excursion dans le Liban, nous avons voulu noter les noms vulgaires de quelques plantes, mais nous avons vite dû y renoncer : toutes les herbes portaient comme nom spécifique *el-Hindī* !

(8) اظفار. Serait-ce par hasard le clou de girofle? Ce nom de «griffe» (ظفر) est donné au clou de girofle en plusieurs langues. Le nom seul n'a pas été cité par Leclerc, mais bien sous le n° 2499 : ظفر القط[2] «le clymenum», sous le n° 1500 : ظفر النسر[3] «catananche», ou moins correctement «calanache», et sous le n° 1493, on ne sait quelle plante pour ظفر قطرلا. Le dernier mot, قطرلا, serait syriaque suivant Leclerc, mais on ne voit pas trop bien à quoi il correspondrait :

ܩܛܪܐ est donné comme «un lien, un nœud de roseau»;

ܩܛܪܐ, comme «une partie de la main», etc.

(9) Le nom de *coriandre* كزبرة, donné par Belot, s'accorde avec Leclerc, n° 1926.

(1) ***Le pays du mouton.*** Des condition d'existence des troupeaux sur les Hauts-Plateaux et dans le sud de l'Algérie..., Alger, typ. Gérault, 1893, in-4°.

(2) Littéralement : «la griffe de chat».

(3) Littéralement : «la serre de l'aigle». La cartananche [L.] s'appelle en français la cupidone.

(10) كنارو. On ne trouve pas ce nom dans l'hindoustani, mais en arabe; suivant Johnson كنّار veut dire «fleurs de lotus». Belot donne à ce mot : «temps de récolter les dattes»[1].

(11) خرو. Belot écrit pour la garance, aromate : فرو, mais Leclerc (n° 1710) écrit فرّة.

(12) بلادر. Est-ce بلادر ou بِ ذر que Leclerc lit «balâdeur» pour l'*Anacarde* (térébinthacées)?

On lit dans *Le pays du mouton* que بلابحور est synonyme de حمهش الاحمر «*atropa belladonna*» [Guin.].

Enfin on peut comparer ce nom au syriaque ܒܠܕܪܐ (Brockelmann, 38 *b*) qui veut dire «messager».

(13) بالد. Ce mot manque partout. Johnson donne بالَه «espèce de sac», et aussi بالَّة «moisissure» (arabe).

(14) كُنْدُس. On rencontre aussi تندس. Suivant Boustany, c'est un sternutatoire, mais on emploie en Syrie la même plante pour laver le linge. Leclerc (n°s 1975 et 1179) hésite entre deux plantes. Johnson donne les mêmes renseignements que Boustany : «une racine noire en dehors, jaune en dedans, sternutatoire».

(15) جوزبوا. Probablement pour جوز بويا (persan).

(16) كندر. Leclerc (n° 1974) donne *kondor* comme «encens» et Johnson comme «la gomme d'Olibanum», ce qui s'accorde.

(17) هرنه. On peut corriger هرنوة, Leclerc (n° 225) transcrit *hernoua* «fruit de l'agalloche».

(18) لكس. Il a été impossible de trouver une signification.

(19) كركر. Leclerc lit *kerker*, ce serait le «pignon», *Pinus pinea* L., qui fournit les «pignons doux».

(20) بسباسه. Belot donne «macis» (arille de la noix de muscade), mais Johnson «fenouil». Leclerc (n° 281) écrit *μάκερ*.

[1] Nous avons vainement cherché ce nom et quelques autres dont nous ignorons le sens dans l'ouvrage complet : Joh. L. Schlimmer, *Terminologie médico-pharmaceutique et anthropologique français-persan...*, Téhéran, 1874, in 4°.

Ces noms, anciens et disparus de la langue actuelle, n'y figurent pas.

(21) مالس. Nous n'avons pas trouvé de sens. Est-ce une erreur de transcription pour مالسر ?

(22) مغرة. Leclerc (n° 2148) a donné ce sens pour une espèce d'ocre.

(23) Il y a ici une variante طلق. On penserait au talc (silicate de magnésie). Le nom «talc» est tiré de l'arabe (طلق), croit-on. Belot traduit ce mot par «amiante» ! Presque toujours les noms des différentes matières sont inexactes dans ce dictionnaire!

(24) Johnson écrit le «myrobolam jaune». هليلج viendrait du persan هليله; cette plante serait la *Terminalia chebula* [Retz.][1].

(25) On peut lire طاليسفر donné par Leclerc (n° 1443) à la place de la mauvaise lecture طاليسير. Leclerc consacre un assez long article à cette matière (*Talisfar*, le «macer») qu'il croit différente du macis.

(26) قاقلة. Nous avons suivi l'orthographe des dictionnaires arabes (قاقُلّة), qui en font une plante distincte de قاقلى. Comme Boustany comprend sous se nom une plante aromatique indienne, nous avons préféré renvoyer pour une discussion plus complète à la belle étude de M. Sylvain Lévi[2] à laquelle nous empruntons aussi ce détail : «Si le Ḳâḳula des Arabes était le pays du bois d'aloès, il devait être aussi le bois du cardamome authentique, le «cardamome blanc», ou «petit cardamome», ou «cardamome à grappes», ou «cardamome rond», l'*Elletaria cardamomum* des botanistes, puisque ce produit porte couramment en arabe le nom de *ḳaḳula* (*kâkula ebil*), et en persan celui de *kakelah-seghar*».

Pour terminer ces observations, nous ne saurions mieux faire que de transcrire les paroles de Leclerc, qui, dans le *Journal asiatique* de 1867, s'exprima ainsi au sujet de l'identification des anciennes matières médicales[3] :

«Toutes pénibles qu'elles soient, ces recherches sont indispensables pour plusieurs raisons. Les Arabes ont glissé sur la pente où les entraî-

[1] Linné ne connaissait qu'une espèce *terminalia catappa*.

[2] *Ptolémée. Le Niddesa et la Bṛhatkathâ* (extrait des études asiatiques publiées à l'occasion du 25e anniversaire de l'École française d'Extrême-Orient), Hanoï-Haïphong, in-4°, p. 11 et suiv.

[3] Leclerc (Nicolas-Lucien), *De la traduction de Dioscorides...*, Paris, 1867, p. 19.

nait fatalement leur système d'écriture, et nous ont laissé des copies remplies de fautes. Les traducteurs du moyen âge n'ont pas mis assez de critique dans leurs œuvres, ou n'ont pu trouver assez de moyens de contrôle. Enfin, les lexicographes chez qui vont se renseigner les orientalistes ont trop négligé de recourir aux sources. La technologie des sciences médicales et naturelles est donc fort imparfaite et encore à faire. »

Après l'analyse précédente de l'ouvrage de Ṭabari, il est peut-être permis de dire quelques mots de sa signification au point de vue historique.

Cet auteur nous ramène au commencement de la rédaction des traités en arabe. On voit nettement l'origine de cette littérature. Il prend aux Byzantins l'anatomie d'Hippocrate, de Galien qu'ils tenaient eux-mêmes des Grecs et des Romains. Sa médecine est un essai constant d'adapter la philosophie d'Aristote aux théories d'Hippocrate.

Suivant son propre aveu, il a consulté les traités syriaques. Quels éléments a-t-il connus en grec? Quels autres en syriaque? Malheureusement nous l'ignorons.

Persan lui-même, il faut s'attendre à trouver chez lui un fonds persan, mais une lecture superficielle ne révèle pas en quoi cette partie existe; une ordonnance due à son père et quelques faits observés personnellement ne suffisent pas!

Un fait digne d'être constaté est le grand nombre d'éléments indiens qu'il a su ramasser. Ce fait prouve que l'influence indienne est presque contemporaine de l'apport hellénique.

Cette remarque qui est confirmée dans d'autres branches du savoir humain est très importante : on voit que la marche des sciences est plus tortueuse qu'elle ne semble à première vue.

Toutes ces raisons font désirer que ce livre soit étudié avec attention et qu'il soit publié en traduction annotée.

On ne saurait marchander les éloges à l'éditeur. Il a pourvu l'ouvrage d'une introduction (que nous aurions préféré voir dans une langue moderne plutôt qu'en arabe littéral) dans laquelle il a exposé les péripéties de l'édition, il a relevé tous les passages parallèles avec Hippocrate, Galien, Charaka, Dioscoride, Susrùta[1], travail assez important, il a eu

[1] Il y aurait un grand travail à faire en vérifiant toutes les citations parmi lesquelles on trouve : Platon, p. 16, Théophraste, p. 97 (طاوفرسطس) et bien d'autres.

soin de collationner les divers manuscrits et, en somme, ne s'est épargné aucune peine. L'ensemble constitue un beau livre qui rendra de grands services.

On doit, enfin, remercier les trustees du Gibb Memorial d'avoir permis, par une subvention, d'imprimer le *Firdausu 'l-ḥikmat.*

J.-M. Faddegon.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 JANVIER 1931.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. Sylvain Lévi, *président*.

Étaient présents :

Mme Lavergne; Mlle Lalou; MM. Bouvat, Buhot, Cohen, Colin, Demiéville, Eisler, Faddegon, Ferrand, Macler, Marçais, Minorsky, Moret, Nikitine, Riza Nour, Pelliot, Sidersky, Virolleaud, Vogt-Bourbon, *membres*; Benveniste, *secrétaire*.

M. le Président souhaite la bienvenue à M. Waldschmidt, qui assiste à la séance.

Le procès-verbal de la séance du 12 décembre est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

Mlles Boyer et Chauvin, présentées par MM. Sylvain Lévi et Hubert;
MM. N. Dutt et N. Law, présentés par Mlle Lalou et M. Sylvain Lévi.

Ouvrages offerts à la Société : *Flavius Josephus on Jesus*, par M. Eisler; *L'époque des patriarches hébreux*, par M. Sidersky.

M. Sylvain Lévi fait part des vifs regrets que cause à la Société la mort du grand orientaliste Th. Nöldeke. — Il annonce en outre la venue prochaine à Paris de M. Hrozný.

M. Sidersky entretient la Société de la désignation biblique de certaines constellations. Ce sont les mots *kima* et *kesil*, généralement traduits par «Pléiades» et «Orion», que M. Sidersky examine particulièrement en rappelant que les Septante et la Vulgate en donnent des traductions

divergentes. Il propose de maintenir la signification de *kima* «Pléiade» et de traduire *kesil* par «satellite». (Voir l'Annexe au procès-verbal.)

Observations diverses de MM. Eisler et Colin, et réponse de M. Sidersky.

M. Stern expose ses vues sur l'art de Jayavarman II et montre, par l'analyse des monuments, qu'il faut le considérer comme formant la transition entre l'art préangkoréen et l'art angkoréen.

Observation de M. Foucher.

M. Sylvain Lévi montre que les bas-reliefs de Boro-Boudour illustrent des leçons morales énoncées par le Karmavibhāga dont il a retrouvé un manuscrit au Népal. Du texte aux représentations figurées s'établissent des concordances parfaites qui résolvent l'énigme de ces sculptures.

La séance est levée à 6 heures et demie.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LA DÉSIGNATION BIBLIQUE DE CERTAINES CONSTELLATIONS.

A l'époque des rois de Juda et d'Israël, la Palestine avait été envahie par le paganisme astral chaldéen, et il y avait de nombreux observateurs du ciel étoilé, pratiquant l'art de la divination. A l'instar de la Babylonie, l'astrolâtrie, l'astrologie et l'astronomie y étaient constamment enchevêtrées. En Judée, des pieux rois réagissaient de temps en temps, et Josias (640-609 av. J.-C.) «supprima les prêtres idolâtres, ceux qui encensaient Baal, le Soleil, la Lune, les Planètes et toute la Milice du Ciel» (II Rois, xxiii, 5). Et c'est en exhortant les Hébreux au culte de Iahweh que le prophète Isaïe s'écria (xlvii, 13) : «Qu'ils se lèvent donc et te sauvent, ces contemplateurs du ciel qui observent les étoiles, qui pronostiquent à chaque lunaison ce qui doit t'arriver.»

Ces faits expliquent les connaissances que les Hébreux avaient du ciel et du monde physique, lesquelles se reflètent dans la poésie biblique, notamment dans le psaume civ et les chapitres xxxviii et xxxix du livre de Job.

Deux noms d'étoiles, *Kima* (כִּימָה) et *Kessil* (כְּסִיל), toujours associés, se rencontrent trois fois dans l'Ancien Testament (Amos, v, 8; Job, ix, 9 et xxxviii, 31). Toutes les Bibles modernes rendent *Kima* par «Pléiades» et *Kessil* par «Orion». Ce concert des traducteurs pourrait faire croire à l'existence de vieilles traditions, et cependant on ne trouve

rien de semblable dans les anciennes versions de la Bible. Si nous nous rapportons à la Vulgate, nous y trouvons le terme *Kima* rendu successivement par «Arcturus» (Amos, v, 8), par «Hyades» (Job, IX, 9) et par «Pléiades» (Job, XXXVIII, 31). Quant au mot *Kessil*, la Vulgate le traduit deux fois «Orion» et une fois «Arcturus». Les Septante n'ont rien dans Amos; dans les deux passages de Job, ils traduisent *Kima* par Πλειάς, et ils rendent *Kessil*, tantôt par ἕσπερος (IX, 9), tantôt par Ὠρίων (XXXVIII, 31). C'est la preuve qu'à l'époque des plus anciens traducteurs de l'Ancien Testament, on n'était plus bien informé sur la signification de ces termes astronomiques du texte hébreu [1].

Pour *Kima* = Pléiades nous avons les traductions de Symmaque et Théodotion, conservées dans l'Hexaple d'Origène, au passage de Amos, v, 8. Il n'en est pas de même pour *Kessil*, traduit ἄστρα pour le premier et ἕσπερος pour le second.

Fr. Delitzsch (*Proceedings of the Soc. of the Bibl. Archeology*, XII p. 185) estime que *Kima*, désignant les Pléiades, dérive du verbe assyrien *Kamû* («lier, attacher»), les sept étoiles formant cette belle constellation semblant être liées ensemble. D'ailleurs, le verbe hébreu כָּמַה (Ps. LXIII, 2) dériverait, d'après Holma (*Assyrisch-Babylonische Personnennamen*, 1914, p. 66), du même terme assyrien signifiant «lier, attacher». D'autre part, Enno Littmann signale dans son intéressant mémoire *Sternsagen und Assyriologisches aus Nord-Abessinien* (*Archiv für Religions Wissenschaft*, XI, 1907-1908, p. 298-319), que la constellation des Pléiades est appelée *Kêmâ* par les Éthiopiens, ce mot guèze étant identique au *Kima* hébreu.

Quant au mot *Kessil*, il nous paraît bien difficile d'y voir le nom d'une constellation déterminée, puisque ce mot se trouve dans l'Ancien Testament dans la forme du pluriel : כּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וּכְסִילֵיהֶם (Isaïe, XIII, 10), littéralement : «les étoiles du ciel et leurs Kessils», que nos Bibles françaises rendent par «les étoiles du ciel et leurs constellations», tandis qu'on lit dans les Bibles allemandes «die Sterne am Himmel und seine Orione». Les Septante rendent ce passage comme s'il y avait *Kessil* au singulier :

Οἱ γὰρ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὁ Ὠρίων.

D'autre part, le mot כְּסִיל, en dehors de sa signification astrono-

[1] Cf. Giovanni SCHIAPARELLI, *L'astronomia nell' Antico Testamento* (Milano, 1903), le tableau à la fin du troisième chapitre, et quatrième chapitre, 44 et 46.

mique, se trouve maintes fois dans l'Ancien Testament, en désignant l'«homme insensé», souvent en opposition avec חָכָם, l'«homme sage» : «Le sage a ses yeux dans la tête, et le sot (כְּסִיל) chemine dans les ténèbres» (Eccles., II, 14).

Or les mots homonymes, dans les langues sémitiques, dérivent généralement de quelque idée initiale ayant pris dans la suite différentes directions, de sorte qu'il en reste toujours quelques liens de parenté entre les différentes significations du même mot. Partant de cette considération, Eduard König, dans son *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch* (2e et 3e édit., 1922), dit au mot כְּסִיל : «ursprünglich dick, fett; metaph.-psychologisch : 1. dumm, töricht, 2, dann — in ganz begreiflicher Weise — dummdreist, trotzig, daher der Name des Sternbildes, «Orion» und im Pl. der Kategorie orienenähnliche Sternbilder.»

Le savant philologue allemand assimile donc «Orion» à l'homme fort, gros et sot, et il admet la pluralité de la constellation connue sous ce nom.

Nous croyons que le mot hébreu *Kessil* (כְּסִיל) n'a qu'une seule signification générale, dont l'équivalent français serait le mot «satellite», désignant l'homme qui obéit complètement aux volontés d'un autre, soit celui qui répète seulement ce que dit l'autre, et, en astronomie, «petite étoile qui accompagne un astre brillant». Le Psalmiste a dit (XCII, 6, 7) : «Qu'elles sont grandes tes œuvres, ô Iahweh, infiniment profondes tes pensées! L'homme dépourvu de sens ne peut savoir, et le Kessil («satellite») ne peut s'en rendre compte.» De même, Kima et Kessil, dans Amos, v, 8 et dans Job, IX, 9, veut dire «Pléiades et satellite», ou bien, suivant l'idée d'Albert Schultens dans son célèbre commentaire sur Job, «constellation et satellite». Le passage de Job, XXXVIII, 31 :

הַתְקַשֵּׁר מַעֲדַנּוֹת כִּימָה וּמֹשְׁכוֹת כְּסִיל תְּפַתֵּחַ

«Est-ce toi qui noues les bandeaux de Kimah (Pléiades, ou constellation tout court) ou qui relâches les liens du Kessil (satellite)?» s'explique ainsi sans difficulté. De même, le passage cité de Isaïe, XIII, 10, se traduirait : «les étoiles du ciel et leurs satellites», au pluriel.

Notre traduction du mot hébreu *Kessil* aplanirait toutes les difficultés apparentes dans les divers passages bibliques cités, et expliquerait ainsi les deux significations d'un mot homonyme.

D. Sidersky.

SÉANCE DU 13 FÉVRIER 1931.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. Sylvain Lévi, *président*.

Étaient présents :

M[lle] Lalou, Nitti, Tubini; M[me] Stchoupak; MM. Bacot, Basmadjian, Bouvat, Buhot, Cohen, Colin, Demiéville, Eisler, Faddegon, Ferrand, Foucher, Hakamat, Jean, Lacombe, Lourette, Macler, Marçais, Massé, Massignon, Meillet, Minorsky, Nau, Nikitine, Pelliot, des Rotours, Sakisian, Toptchibachy, Virolleaud, Vosy-Bourbon, Weill, *membres;* Benveniste, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 9 janvier 1931 est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

MM. Filliozat, présenté par MM. S. Lévi et Renou;
Joliet, présenté par MM. Pelliot et Massignon.

L'Institut des Hautes Études Chinoises présenté par MM. Granet et Pelliot;

L'Institut français de Damas, présenté par MM. Virolleaud et Massignon.

Présentation d'ouvrage : *Hobogirin*, fasc. II, par M. S. Lévi.

M. le Président annonce que la séance est entièrement consacrée à des sujets touchant l'Iran, en l'honneur de S. E. Karaghozlou, ministre de l'Instruction publique de Perse et de S. E. Alâ, ministre de Perse à Paris, présents à la séance, à qui il souhaite la bienvenue.

M. le ministre Karaghozlou répond dans les termes suivants :

« Monsieur le Président,
« Mesdames,
« Messieurs,

« C'est bien la première fois, je crois, qu'il est donné à un homme d'État persan d'exprimer ici ses sentiments de gratitude envers la Société Asiatique — vieille et glorieuse institution qui a tant fait pour la connaissance de l'Orient et surtout pour celle de la Perse.

« Cette grande joie m'a été réservée et je la dois à la gracieuse cour-

toisie des membres de la Société et surtout à celle de son très charmant et très savant président, M. Sylvain Lévi.

«J'en suis profondément honoré et touché et je voudrais pouvoir dire en quelques mots non seulement ma reconnaissance, mais encore celle de tous mes compatriotes.

«Pour exprimer ma pensée, je demande la permission d'emprunter à Ferdoucy un de ses plus beaux vers :

«Le vieil Iran a retrouvé la vie dans mon épopée», dit le grand poète persan et il dit vrai; sans lui les belles et glorieuses légendes de l'antique Iran n'auraient jamais vu le jour.

«Eh bien, Messieurs! les hommes comme Silvestre de Sacy, comme Mohl et Darmesteter, comme de Morgan et Dieulafoy, ont aussi consacré leur existence à faire revivre la langue, la littérature et l'histoire de la Perse; ils ont dissipé par leur science, par la merveilleuse clarté de leur esprit, les ténèbres du passé; il ont fait revivre ce qui, sans eux, n'aurait jamais existé. A ce titre, Messieurs, ils ont droit à la reconnaissance de tous les Persans. Cette reconnaissance est déjà acquise, elle s'exprime aujourd'hui hautement par le désir ardent que tous mes compatriotes ont de vouloir s'imprégner de la belle langue française et de sa culture claire, impartiale et universelle.

«Je termine, Messieurs, car nous sommes tous et moi le premier impatients d'entendre les communications qui vont être faites.

«Mais en terminant, je remercie encore une fois Monsieur le Président pour les paroles aimables qu'il a exprimées à mon égard — et je remercie aussi très vivement les membres de la Société qui ont bien voulu nous apporter aujourd'hui leurs communications.»

M. Meillet envisage le moment où s'est créée en Perse une langue de civilisation et insiste sur l'action prépondérante des Parthes arsacides dans l'élaboration de cette langue.

M. Foucher signale que plusieurs noms de lieux du Kapiça chez Hiuen-Tsang, ordinairement tenus pour indiens, sont iraniens, et attestent l'usage constant de parlers iraniens dans la région.

M. Goloubew analyse, à l'aide de projections, certains détails iconographiques qui indiqueraient une influence iranienne dans l'art bouddhique du Cambodge.

M. Massignon expose les principales données du problème que pose l'immigration kurde en Syrie, et insiste sur les avantages que cette situation crée pour l'étude de la société et des dialectes kurdes.

M. Minorsky montre, en étudiant les figurations et les légendes de

plusieurs objets d'art persans, que l'interprétation doit constamment s'appuyer sur les précisions historiques.

M. Massé souligne les traits essentiels de la poésie persane et cite, en les traduisant, quelques poèmes célèbres.

M. Sakisian lit une étude sur Behzād et ses élèves et met en lumière les faits nouveaux que la récente Exposition d'art persan à Londres fait connaître.

M. Saleh Khan Loghman donne des renseignements sur la situation, le nombre et les travaux des étudiants persans en France.

La séance est levée à 6 heures et demie.

SÉANCE DU 13 MARS 1931.

La séance est ouverte à 5 heures, par M. Pelliot, *vice-président*, en l'absence de M. Sylvain Lévi, indisposé.

Étaient présents :

M[me] Stcholpak; M[lles] Lalou, Nitti, Tubini; MM. Basmadjian, Béridzé, Bouvat, Cabaton, Demiéville, Dumon, Eisler, Faddegon, Filliozat, Foucher, Holt, Jean, Macler, Marçais, Massé, Massignon, Meillet, Moret, Minorsky, Nau, Nikitine, Ort-Geuthner, Pelliot, des Rotours, Sakisian, Sidersky, Virolleaud, Weill, *membres*; Benveniste, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 13 février est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

M[me] Joliclerc, présentée par MM. Stern et Grousset;
M[lle] Bruhl, présentée par MM. Stern et Grousset;
MM. Balet, présenté par MM. Février et Pelliot;
Blachère, présenté par MM. Massé et Colin;
Ismaïl Mérat, présenté par MM. Sylvain Lévi et Benveniste;
L'Université Otani, présentée par MM. Sylvain Lévi et Hackin.

Ouvrages offerts à la Société : Articles syriaques, par M. Nau; *Le miniaturiste persan Kassim Ali*, par M. Sakisian; *Révélations sur la Russie*, 1845, par M. Béridzé.

Le vice-président exprime les regrets que cause à la Société la mort de M. Émile Bertone, architecte de l'Institut.

M. Hrozný donne lecture d'une étude détaillée sur la deuxième lettre d'Arzawa. Il en a collationné minutieusement le texte et le principal résultat de sa revision a été de faire apparaître l'adverbe *nešumnili* qui se rapporterait à la langue «nésite» des Hittites indo-européens.

Observations de MM. Meillet, Benveniste, Eisler, Moret.

M. Laffitte expose une trouvaille d'objets préhistoriques au cours de fouilles à Pondichéry, et notamment d'urnes funéraires dont des reproductions sont projetées à l'écran.

La séance est levée à 6 heures et demie.

CRÉATION D'UN BUREAU CENTRAL PROVISOIRE POUR L'ÉTUDE DES DROITS COUTUMIERS EXOTIQUES.

I. La moitié du globe est toujours sous l'empire de droits orientaux et tropicaux non codifiés. L'idée du xixe siècle que ces droits étaient destinés à disparaître prochainement ne s'est pas réalisée, et la science juridique reconnaît de plus en plus leur importance. En outre, l'article 9 du statut de la Cour permanente de Justice internationale à La Haye (1920), en assurant un respect égal aux divers systèmes de droit que connaît le monde, paraît prendre sous son égide ces droits exotiques aussi bien que les droits européens.

II. Le difficile est d'en connaître la teneur, d'en étudier sans préjugé le contenu, et de savoir quels sont les travailleurs qui s'en occupent.

III. A titre d'esquisse provisoire, et pour la simple commodité, on pourrait distinguer huit systèmes de droit exotique; savoir :

a. Les droits océaniens;

b. Les droits japonais, chinois, annamite, siamois, cambodgiens, birmans. Au cas même où ces droits devraient être codifiés à la moderne, le droit traditionnel et populaire ne disparaîtrait pas d'un coup; sa connaissance resterait indispensable pour appliquer et interpréter ces

codes, tels qu'ils vivront dans la vie journalière et qu'ils seront compris dans la jurisprudence;

c. Le droit indonésien (Formose, îles Philippines, Indes néerlandaises, Péninsule malaise, etc., les Chams dans l'Indochine française, Madagascar). L'Union Académique Internationale fondée à Paris en 1919 vient de s'y intéresser pratiquement, en mettant sous presse un dictionnaire provisoire du droit indonésien, entreprise subventionnée par six nations;

d. Les droit indigènes de l'Inde britannique;

e. Les droits de l'Asie occidentale;

f. Les droits indigènes de l'Afrique mineure (française), de la Tripolitaine, de l'Égypte;

g. Les droits indigènes de l'Afrique centrale et australe;

h. Les droits des populations indigènes de l'Amérique du Nord, du Centre et du Sud.

IV. Pour faciliter l'étude de ces systèmes de droit, il faut d'abord savoir quel est le travail déjà accompli, et quels sont les travailleurs divers (juristes ou non; et notamment les travailleurs sur place) sur le concours desquels on peut compter.

V. Pour le droit indonésien (§ III. *c*, ci-dessus) les Hollandais ont créé à Batavia une «Section pour le droit indonésien» (1926) de la Société royale de Batavia pour les Arts et les Sciences (1778), et à Leyde une «Fondation pour le droit indonésien» (1917). Une enquête aux Iles Philippines est projetée pour 1931. Une *Liste de la littérature concernant le droit coutumier de l'Indonésie,* de 455 pages a été publiée en 1927. Toutefois, ces organisations et leurs publications ne pourvoient aux besoins de l'ethnologie juridique que d'une façon fragmentaire.

VI. C'est pourquoi, sur les instances de la Fondation précitée de Leyde, la «Salle de travail d'ethnologie juridique» établie, en 1929, à la Faculté de Droit de l'Université de Paris, a décidé de se déclarer prête à servir provisoirement de bureau central pour l'étude des droits coutumiers exotiques, en ce sens qu'elle veut mettre en contact les travailleurs épars, qui souvent s'ignorent les uns les autres. Elle fait donc appel à tous ceux qui sont à même de la renseigner sur les données relatives au droit non codifié d'une des huit circonscriptions indiquées au paragraphe III. Elle se propose de communiquer une ou deux fois par an, dans un bulletin, les informations reçues afin de fournir gra-

duellement à cette étude indispensable l'organisation dont on sent l'urgence chaque jour davantage.

VII. Les communications pourront être adressées à M. le professeur René Maunier, 7, avenue d'Orléans, à Paris, 14e.

C. Van Vollenhoven,
Professeur à l'Université de Leyde.

René Maunier,
Professeur à la Faculté de Droit à Paris.

COMPTES RENDUS.

Kṣīrataraṅgiṇī. Kṣīrasvāmin's Kommentar zu Panini's Dhātupāṭha, zum ersten Mal her. von Dr. Bruno Liebich. Mit fünf Anhängen. (Indische Forschungen her. v. B. Liebich, 8-9). — Breslau, Marcus, 1930; in-8°, x-379 pages.

La *Kṣīrataraṅgiṇī* est le commentaire le plus ancien que nous ayons du Dhātupāṭha de l'école de Pāṇini, et en tout cas le plus important. M. Liebich nous en procure une édition critique, reposant sur les trois seuls manuscrits accessibles. Cette édition a d'abord l'avantage de restituer le texte même du Dhātupāṭha sous une forme infiniment plus satisfaisante qu'elle n'était jusqu'à présent, dans l'édition de Pāṇini par Böhtlingk (1887), lequel l'avait emprunté d'ailleurs pour l'essentiel aux *Radices* de Westergaard.

La *Kṣīrataraṅgiṇī* représente, dans l'ensemble des commentaires du Dhātupāṭha, une formule concise qui succède à la formule prolixe des Pārāyaṇika : seules sont citées les formes principales, tant pour le verbe même que pour les dérivés nominaux rattachés, souvent par abus, à la racine verbale; l'ouvrage consiste visiblement en une revision éclectique des commentaires antérieurs.

L'édition de ce texte, il va sans dire, est menée avec le soin et le savoir qui caractérisent tous les travaux de M. Liebich. L'auteur a pris la peine de relever tous les cas où se trouve visée ou impliquée une règle de Pāṇini, de Patañjali, une forme des Uṇādi-Sūtra; les notes indispensables sont fournies.

Des annexes fort utiles sont jointes à l'édition : la liste des passages formant citation, avec l'indication de la provenance là où il a été possible (on notera l'abondance des emprunts aux Dhātupāṭha de Candra et de Durga); le texte, critique, du Dhātupāṭha tibétain de Çarvavarman; le texte du Dhātupāṭha de Çākaṭāyana; un tableau synoptique des sept Dhāt. les plus anciens; enfin, une liste alphabétique des racines.

En outre, M. L. a intercalé, en appendice aux différents chapitres de son édition, des exposés qui concernent la chronologie et les rapports réciproques des traités grammaticaux de l'Inde ancienne : il suffira d'en indiquer brièvement la matière :

P. 201, M. L. pose comme date de la *Kṣīrataraṅgiṇī* le début du règne de Jayasiṃha au Cachemire, soit entre 1128 et 1138.

P. 210, M. L. précise l'histoire des Dhātupāṭha antérieurs à Kṣīrasvāmin et pose la série suivante, en remontant dans le temps : Çākaṭāyana, la Kāśikā, Jinendra, Candra, les Phiṭsūtra; la *Kṣīrataraṅgiṇī*, à côté du commentaire parallèle de Maitreyarakṣita au Bengale, représente la version «Bhīmasena» du Dhātupāṭha.

P. 232, description du Dhāt. tibétain de l'école Kātantra : l'auteur ruine en passant la théorie, qu'on voit surnager parfois encore depuis Burnell, d'une grammaire pré-pāṇinéenne.

P. 244, M. L. démontre brillamment l'authenticité de la tradition du Mahābhāṣya, récemment mise en doute par H. Sköld, en relevant l'aspect «ancien» du Dhātupāṭha tel qu'il s'y trouve cité.

P. 264, discussion du passage souvent allégué, *aruṇad yavanaḥ sāketam*, qui amène l'auteur à poser à nouveau (sans conclure d'ailleurs) le problème de la date de Candragomin et, par voie de conséquence, à décrire la littérature grammaticale connue de I-tsing.

Enfin, p. 360, la date du commentaire de Maitreyarakṣita paraît fixée par des indices sûrs aux environs de 1120.

Soit une série de monographies très poussées, qui couronne en quelque manière l'ensemble des travaux grammaticaux de M. L. et résume l'effort méthodique qu'a fourni dans ce domaine l'école allemande, depuis les temps de Böhtlingk et de Kielhorn.

L. Renou.

Bruno Liebich. *Konkordanz Pāṇini-Candra* (= *Indische Forschungen* her. von B. Liebich, 6, Heft). — Breslau, M. H. Marcus, 1928; in-8°, 52 pages.

En réplique à la concordance Candra-Pāṇini, qu'il avait donnée dès 1902 dans son édition de la grammaire de Candragomin, M. B. Liebich donne ici, avec son soin et sa compétence habituels, en regard des sūtra de Pāṇini rangés selon leur ordre, les sūtra de Candra qui leur correspondent. Il résulte de cette confrontation, d'abord que tous les sūtra de Pāṇini sont représentés en principe chez Candra (sauf ceux qui traitent

du Veda, de l'accent, ou qui définissent des thermes techniques); ensuite, que dans un assez petit nombre de cas, la correspondance intégrale entre Pāṇini et Candra n'est acquise que si l'on fait intervenir la Candra-vṛtti; plus rarement encore, la Candra-vṛtti (ou les Cāndra-paribhāṣā-sūtra) est seule à fournir la correspondance.

Seuls 19 sūtra de Paṇini demeurent inutilisés chez Candra, et M. Liebich indique pour chaque cas l'explication vraisemblable du silence.

En fin du fascicule, M. Liebich donne le texte critique des Cāndra-paribhāṣā-sūtra; l'introduction est surtout consacrée à défendre contre M. H. Sköld l'authenticité de la tradition du Mahā-bhāṣya, démontrée notamment par le réseau serré de références qui relie les unes aux autres et confirme les unes par les autres les différentes portions du texte.

L. Renou.

A. B. Keith. *A history of sanskrit literature.* — Oxford, Clarendon Press, 1928; in-8°, xxxvi — 575 pages.

Cet ouvrage appartient à une série de manuels que le diligent professeur de sanscrit à Edimbourg a consacrés, ces dernières années, aux grands mouvements littéraires et philosophiques de l'Inde ancienne. Venant après l'admirable *Indische Litteratur* de Winternitz, l'ouvrage de M. K. ne fait nullement double emploi avec le livre allemand. Là où M. Winternitz se préoccupait de suivre dans le détail les faits littéraires, de donner des références exhaustives et de mettre en lumière la notion de développement historique, M. K. procède par vastes divisions et tente d'abord de caractériser des genres et de situer des figures littéraires.

Les chapitres centraux sur la littérature proprement dite (moins le drame, réservé à un volume spécial paru en 1924; moins les grandes épopées et les Purāṇa que M. K. exclut de sa notion de «Classical Literature») sont précédés par une introduction habile sur le développement linguistique que supposent les textes littéraires de l'Inde; et suivis d'autre part par des indications (relativement sommaires) sur les diverses littératures techniques.

Il est regrettable que le plan de M. K. ne lui ait pas permis de faire figurer en tête le *Rāmāyaṇa*, qui, dans une large mesure, est à l'origine du formulaire de la poésie ultérieure; ni d'apporter sur les inscriptions

stylisées d'autres renseignements, plus circonstanciés, que ceux qui figurent p. 49 et 50.

Une des parties les plus neuves du livre sont les pages qu'à propos de chaque texte important M. K. consacre au style et à la langue de ce texte. Mises bout à bout, ces indications constitueraient une base précise à une stylistique historique du sanscrit, et permettent en tout cas de mesurer ce qui reste à faire sur ce domaine. Il est évident par exemple qu'à Māgha, grand créateur d'images et de mots, on n'a pas rendu justice en se bornant à signaler, comme trait de sa langue (p. 130) quelques emprunts assez pédantesques à la grammaire de Pāṇini. Mais le moyen d'en savoir davantage, tant que nous n'aurons, pour les écrivains classiques de l'Inde, ni lexiques, ni relevés des procédés littéraires et des habitudes syntaxiques, ni études de grammaire? Sur Aśvaghoṣa, grâce en particulier aux travaux de Gawronski, nous sommes un peu moins démunis, et aussi bien le chapitre concernant le style de cet auteur chez M. K. est particulièrement pertinent.

Un des agréments de ce volume est le grand nombre de passages typiques qui s'y trouvent cités et traduits : anthologie toute prête, encadrée d'appréciations soigneuses. Au total, un ouvrage clair, élégant, qui sous une apparence parfois un peu nonchalante, est riche de renseignements personnels et partout largement informé.

L. Renou.

Jelāl Es'ad. *L'art turc.* — Constantinople, 1928 (en turc).

L'art turc vient de faire l'objet d'un ouvrage publié à Constantinople. L'auteur Jelāl Es'ad Bey, professe l'histoire de l'architecture dans l'ancienne capitale de la Turquie et son livre est un des derniers qui aient pu paraître en caractères arabes, les légendes des planches placées à la fin du volume, étant déjà en lettres latines. La composition avec des lettres arabes n'est pas sans offrir des avantages, spécialement au point vue de l'orthographe des termes techniques peu connus [1].

Il est difficile de dire que ce travail tient ce que son titre, trop géné-

[1] L'auteur qui indique souvent les expressions d'art françaises qu'il traduit, ne donne pas les correspondants français, ou tout au moins les définitions, des termes techniques orientaux peu connus dont il use.

ral, promet. En effet la très petite place faite aux arts autres que l'architecture, et surtout le fait que l'auteur est peu familier avec la miniature et les arts mineurs turcs, font regretter qu'il ne se soit pas limité à l'architecture; d'autant plus qu'il a négligé d'utiliser les travaux de ses prédécesseurs sur la peinture et les arts décoratifs.

L'insuffisance de certaines données et matériaux se fait, dans ces conditions, quelquefois sentir. Ainsi, pour ce qui concerne la miniature, Behzād, le Raphaël de la Perse, est donné comme ayant servi de modèle aux peintres seljūkides, «à tel enseigne qu'il est difficile de distinguer les arts de ces deux pays»[1]. Or, Behzād étant né un siècle et demi après la fin, en 1300, de la période seljūkide, les prémisses comme la conclusion se passent de commentaire. Maître Gun, qui remonte au xive siècle, est placé sous Šāh Ṭahmāsp (1524-1576), et son nom (jour, lumière, en turc) est orthographié *Gung*[2], d'après une transcription européenne, ce qui indique que l'auteur s'est contenté de renseignements de seconde main, puisés dans des ouvrages occidentaux, sans se référer aux sources. Au sujet des Turcs osmanlis, on rencontre l'affirmation que la peinture chez eux est presque identique à celle des peintres persans[3], ce qui simplifie singulièrement l'exposé de la miniature turque. Au surplus, les reproductions de miniatures musulmanes de ce volume se rapportent toutes, sans exception, à l'école persane. C'est par erreur que l'expression *tarrāḥ* est traduite par «ornemaniste»[4], *tarrāḥ* signifiant simplement dessinateur, comme la chose est manifeste dans Ālī[5].

Si de la miniature on passe aux faïences, dont la production en Anatolie dans la seconde moitié du xvie siècle, a jeté un si vif éclat, on ne trouve d'indications ni originales ni précises. Il est dit que les faïences de Nicée ont été employées pour la dernière fois à la mosquée de Sulṭān Aḥmed et au kiosque de Baġdād de Murād III[6]. Or ce kiosque du Vieux-Sérail n'a pas été construit sous Murād III, c'est-à-dire dans le dernier quart du xvie siècle, mais en 1639, sous Murād IV, sans compter que le revêtement intérieur de ce monument, d'un caractère très spécial, est probablement l'œuvre de céramistes persans, amenés par le

(1) *Op. cit.*, p. 84.
(2) *Op. cit.*, p. 53.
(3) *Op. cit.*, p. 211.
(4) *Op. cit.*, p. 208.
(5) Chroniqueur turc de la fin du xvie siècle, ayant écrit une histoire des artistes persans et turcs du livre.
(6) *Op. cit.*, p. 215.

conquérant de Bağdād, de cette dernière ville[1]. D'ailleurs, c'est à la mosquée Ešrefzādé, à Nicée même, qu'on trouve des panneaux dont non seulement l'origine ne fait aucun doute, mais qui sont datés de 1623 à 1629, et par conséquent postérieurs à ceux de Sulṭān Aḥmed. Le revêtement mural, reproduit à la planche 22, représente, non pas des faïences du palais de Ṭōp Ḳāpū, comme l'indique la légende, mais celles de la mosquée de Sulṭān Aḥmed, achevée en 1614.

Trois lignes sont consacrées à la reliure et l'orfèvrerie n'est, semble-t-il, pas mentionnée.

Une théorie et une tendance générale affectent toutes les parties de ce livre. La première consiste dans la croyance à un art national turc d'Asie Centrale, de l'Altaï et de Turfān, dont les vieilles traditions artistiques se retrouveraient en Turquie. Le principal rapprochement concret à l'appui de cette thèse réside dans la comparaison d'un motif animal stylisé, relevé sur un objet trouvé dans la région de l'Altaï (fig. 10), avec un motif, sculpté dans la pierre, de Ḫātūniyé Medresé de Ḳaramān (fin du XIVe siècle). Or ce dernier motif qui est végétal, représente une feuille stylisée bien connue dans l'art du Proche-Orient, et qui conserve chez les décorateurs turcs le nom de *rūmi*[2], lequel implique, tout au moins, son emprunt direct à la décoration byzantine. Tous les monuments des villes de l'Asie Centrale (Herāt et Mešed, qui situés en deçà de l'Oxus font partie du Ḫorāsān, sont placés en Asie Centrale)[3], même lorsqu'ils sont purement persans comme à Samarḳand[4], sont considérés comme turcs.

On ne pourrait voir qu'une tendance légitime dans le souci de mettre en relief le rôle des Turcs dans le domaine des arts. On rencontre toutefois dans cet ordre d'idées, des affirmations, qui, en l'absence de preuve à l'appui, ne peuvent être considérées comme démontrées.

Ainsi des maîtres turcs auraient construit un grand nombre de monuments de l'architecture persane et arabe. La peinture aurait été introduite en Perse par des Turcs venant d'Asie Centrale et un très grand nombre des miniaturistes de Perse seraient des Turcs. D'une façon

(1) Voir G. Migeon et Arménag Bey Sakisian, *La céramique d'Asie Mineure et de Constantinople*, Paris, Geuthner, 1923, p. 38 et 39.

(2) La figure 248, n° 2 (pl. 30) donne ce motif sous la forme de *feuilles de pois*. Or cette forme n'a jamais existé et ne représente qu'une explication — d'ailleurs imaginaire — des auteurs de l'*Architecture ottomane*.

(3) *Op. cit.*, p. 51, 41 et 39.

(4) H. Saladin, *Manuel d'Art musulman. I. L'architecture*, 1907, p. 313.

générale, l'art aurait progressé en Perse par le fait des Turcs, qui auraient aussi inauguré une renaissance de la céramique en Irān[1].

Le rôle joué par les diverses écoles dans les chefs-d'œuvre de Ḳonia, de Brousse et de Constantinople, ne rend pas *a priori* très probable celui qui est prêté aux seuls Turcs en Perse. Pour ce qui concerne spécialement la peinture, on n'a pas de peine à reconnaître la théorie que M. E. Blochet a soutenue un moment, pour l'abandonner totalement depuis. Les plus récentes appréciations de cet auteur sur le fond du problème semblent même tout à fait différentes. Quant aux miniaturistes persans d'origine purement turque, je n'en connais qu'un seul, Sādiḳī Beg, du début du xviie siècle, et c'est l'auteur de l'*'Alem Arāi-'Ābbāsi* qui en parle.

C'est à l'architecture des Seljūḳides de Rūm, dont Ḳonia était la capitale, et à celle des Turcs ottomans que ce volume est en très grande partie consacré. Jelāl Es'ad Bey est d'ailleurs plus compétent dans ce domaine. On rencontre toutefois, dans ces chapitres, quelques détails à notre sens difficilement explicables.

La figure 81, que la légende donne comme la mosquée de Ṣāḥib Atā, et qui est minutieusement décrite comme telle par le texte, représente en réalité la façade de la mosquée de la Porte de Larenda. Ce sont là deux monuments de dates et surtout de styles différents, dont le second est signé par l'architecte arménien Kélouk. La figure 86, que la légende donne comme le *miḥrāb* de Ḫatūniyé Medresé (Ḳaramān, fin du xive siècle), est le *miḥrāb* en faïences d'Imaret Djamisi de Ḳaramān (1432), transporté d'ailleurs au Musée de Constantinople depuis de longues années.

Tout en reconnaissant que l'architecture seljūḳide s'apparente sur un grand nombre de points à l'ancienne architecture de l'Arménie, l'auteur pense qu'il ne faut pas exagérer l'influence de cette dernière, qu'il définit comme un art perso-byzantin[2]. Cette définition semble s'accorder assez mal avec une théorie sur l'art byzantin qu'il épouse, et d'après laquelle une partie importante de la décoration byzantine est empruntée à l'Asie Mineure. Il ajoute même : « La même source a fourni aux Seljūḳides les mêmes éléments »[3]. Cette tendance à présenter l'art seljūḳide comme le moins dépendant possible, tant vis-à-vis de l'art de Byzance

(1) *Op. cit.*, p. 4, 46, 49, 50 et 87.
(2) *Op. cit.*, p. 58.
(3) *Op. cit.*, p. 63.

que de l'Anatolie, n'est pas sans influencer plus d'une appréciation de l'auteur.

Le mausolée de Césarée dénommé communément *Döner Künbet* (fig. 26) est rappoché d'une tombe kirgize des bords du Sïr Daryā (fig. 27), quand son appareillage en blocs de pierres colorés, sa forme de tambour à toit conique, ses fausses arcades et sa décoration, particulièrement animale (lions ailés et oiseaux), le rattachent nettement à l'art arménien.

La porte ou plus exactement la façade d'Injè Minārèli Medresé à Ḳonia (fig. 78, pl. 2) rappelle à l'auteur l'Inde et la Chine [1]. Or les grosses moulures de cette façade, qui se retrouvent sur la base du minaret, sont particulièrement caractéristiques de la décoration arménienne, et l'architecte qui a signé son œuvre, est l'Arménien Kélouk. La façade de la mosquée de la porte de Larenda, prise pour celle de Ṣāḥib Atā, et toujours signée par Kélouk, offre des moulures analogues, mais l'auteur ne trouve comme point de comparaison pour celles des coins du portail, que les caractères coufiques [2], avec lesquels elles n'ont rien de commun.

Si l'étude des monuments seljûqs semble un peu rapide chez Jelāl Es'ad Bey, il n'en est pas de même de celle des monuments ottomans, concentrés, peut-on dire, à Constantinople et à Brousse.

La construction de la mosquée Verte de Brousse, Yéšil Jāmi', est ici adoptée, avec la date de 1325 (1425 ?), comme point de départ de la période architecturale ottomane [3]; or c'est l'année 1419 qui correspond à l'achèvement de ce monument. Le peintre décorateur 'Alī, fils d'Ilyās 'Alī, est pris pour l'architecte de la mosquée, malgré qu'il soit expressément et exclusivement question de peinture (*naḳš*) dans l'inscription qui le concerne, datée de 1424.

Les deux périodes suivantes, que l'auteur fait débuter avec la construction des mosquées Bāyazīd et Sulṭān Aḥmed, devraient respectivement commencer en 1506 et 1614, tandis qu'il les fait partir de 1480 et 1603 [4], ce qui implique la substitution, dans son esprit, de l'avènement des sultans Bāyazīd II et Aḥmed Ier, à l'achèvement de leurs mosquées.

D'une façon générale, certaines erreurs de date et confusions de

(1) *Op. cit.*, p. 73.
(2) *Op. cit.*, p. 75.
(3) *Op. cit.*, p. 95.
(4) *Ibid.*

règnes sont à déplorer, ces dernières entraînant des décalages parfois très importants. C'est le cas, notamment, pour les règnes de Bāyazīd Ier et Bāyazīd II, de Sélīm III et d'Aḥmed III, de Murād III et de Murād IV [1].

Il est dit dans un passage : «Au temps de Murād IV ont été construites les mosquées de Yénī Jāmi' à Stamboul, d'Atik Vālidè à Scutari, et de Jerrāh Pāšā; et un retour à l'école de Sinān s'y manifeste. On peut même dire qu'après les œuvres de Sinān, ce sont ces constructions qui ont atteint le niveau le plus élevé» [2]. Or Murād IV a régné dans le second quart du xviie siècle, tandis que Yéni Jāmi' a été achevé, après ce règne, dans la seconde moitié de ce siècle. Atik Vālidé est une mosquée du xvie siècle, exactement de 1482 [3]; enfin Jerrāḥ Paša appartient également à la fin du xvie siècle [4]. Aucune de ces mosquées ne se place donc sous le règne de Murād IV, et il ne peut pas être davantage question à leur sujet, de retour au style de Sinān. Pour ce qui concerne Yénī Jāmi', il ne faut pas oublier que si elle n'a été achevée qu'en 1664, son plan a été conçu, et sa construction s'est poursuivie durant plusieurs années à la fin extrême du xvie siècle, par les élèves et successeurs immédiats de l'architecte Sinān. Quant à Atik Vālidè de Scutari, elle peut être une œuvre de Sinān même, du moment que celui-ci était en 1582 architecte en chef du sultan Murād III, et que cette mosquée a été élevée par la sultane-mère Nūr Bānū. En tous cas cette construction rentre par sa date dans la période dite *classique*, que l'auteur arrête en 1603, de même que la mosquée Jerrāḥ Pāšā.

J'ai déjà fait allusion à ce fait que des études antérieures se rapportant à l'art turc sont négligées par l'auteur. Il semble qu'il y ait là un parti pris, comme on peut en juger par quelques exemples. Jelāl Es'ad Bey manifeste un intérêt spécial à l'architecture civile ottomane et même l'un de ses principaux griefs contre l'*Architecture ottomane* [5] publiée il y a plus d'un demi-siècle sous le patronage d'Edhem Paša est que cet ouvrage ne traite pas des constructions civiles. Or le plus vieux et le plus beau spé-

[1] Ces confusions ne peuvent pas être attribuées à des erreurs typographiques, l'ordre des règnes n'étant pas indiqué en chiffres, mais en toutes lettres.

[2] *Op. cit.*, p. 160.

[3] Les seules faïences de la mosquée auraient dû empêcher l'auteur de tomber dans cette méprise.

[4] Hüssein Effendi d'Ayvānséray donne dans son *Jardin des Mosquées* la date de l'hégire correspondant à 1593-1594.

[5] Constantinople, 1873, in-folio.

cimen d'architecture civile conservé à Constantinople, le *Yali Köprülü* sur le Bosphore, a fait l'objet d'une monographie récente, très complète, avec planches en couleurs [1], qui n'est même pas mentionnée. Une seule ligne est d'ailleurs consacrée à ce *yāli* pour faire allusion à la manière persane de sa décoration, sans que l'auteur tente de définir ce en quoi consiste son caractère turc.

La consciencieuse étude architecturale des mosquées de Constantinople par M. A. Gabriel [2] est également ignorée. Le petit volume illustré de Halil Edhem Bey sur les monuments seljukides de Césarée [3], lequel a le mérite d'en donner une description à la fois scientifique et faite sur place, n'est pas cité davantage. Lorsqu'on songe à l'indigence de la littérature dont on dispose sur l'art turc, cela est à peine croyable. Pour ne pas allonger cette liste, je n'indiquerai qu'une quatrième et dernière publication, l'article d'Ahmed Tewhid Bey sur la mosquée Verte de Brousse [4], qui aurait évité à l'auteur plus d'une erreur.

Le livre de Jelāl Es'ad Bey est d'une lecture en général agréable et facile, et c'est avec un goût réel qu'il apprécie les monuments de Constantinople. Malgré ses lacunes et ses imperfections, il constitue un essai dont il faut le féliciter, tout en souhaitant de voir, dans une nouvelle édition, une mise en œuvre plus exacte et plus complète des monuments comme des objets, et une utilisation plus grande des travaux existants et des sources orientales.

Arménag Sakisian.

George Sarton. *Introduction to the History of Science*, vol. I : *From Homer to Omar Khayyam*. — Washington, Carnegie Institution, 1927 ; gr. in-8° de xi-839 pages.

Cet ouvrage inaugure l'édifice considérable que Georges Sarton a résolu de consacrer à l'histoire universelle de la science, et dont les excellentes bibliographies annuelles d'*Isis* constituaient une préparation,

[1] *Le Yali des Keuprulu à Anatoli-Hissar*. Texte par Saladin el Mesguich, dessins sous la direction de Y. Terzian, par Nouri et Omer Chérif. Paris, Société des Amis de Stamboul, 1915.

[2] A. Gabriel, *Les Mosquées de Constantinople*, Syria, 1926, 4e fascicule.

[3] *La ville de Césarée* (en turc), Constantinople, 1334.

[4] *Les inscriptions de la Mosquée Verte et du Turbé Vert de Brousse* (en turc), Almanach illustré ottoman pour 1328 (1912), Constantinople.

dès avant la guerre, L'ampleur, la sûreté de la documentation font de ce répertoire un instrument de travail unique. La période comprise depuis l'aube de la science jusqu'au xi° siècle se trouve découpée en tranches dans chacune desquelles domine l'influence d'un savant ou d'un «humaniste» de première grandeur, mais pour chacune de ces époques les synchronismes sont signalés dans les diverses civilisations étudiables historiquement. L'information asiatique ne le cède guère, en rigueur, à l'information gréco-romaine ou byzantine.

Depuis la publication de ce premier tome, celle du second est en cours de réalisation. Le dernier *Report* paru concerne la période juillet 1928 à juin 1929; le tome II dans son ensemble doit couvrir les xii° et xiii° siècles. La Société Asiatique se félicite de compter désormais parmi ses membres l'auteur de ces précieux travaux.

P. Masson-Oursel.

Prof. Dr H. C. Köprülüzade Mehmed Fuad, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Stamboul, membre correspondant de l'Académie des Sciences de l'U. R. S. S. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (*Mémoires de l'Institut de turcologie de l'Université de Stamboul*). — Istanbul, impr. Zellitch frères, Péra, rue Yazidji, 1929; in-8°, 19 pages.

La recherche de l'influence des croyances primitives des Turcs sur l'Islamisme est une idée qui doit venir tout d'abord à l'esprit des turcologues. L'intérêt en est considérable et dépasse le cas envisagé par l'auteur.

Granet n'est pas éloigné de croire, en effet, que la religion taoïste contient actuellement encore le résidu des traditions et pratiques religieuses les plus anciennes de la Chine. Ceux que nous appelons les «pères taoïstes», Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu, etc., loin de représenter le véritable taoïsme, auraient joué le même rôle, en quelque sorte, que les gnostiques dans le catholicisme primitif, créant une spéculation philosophique et une mystique, négligeant les pratiques magiques et les rites en usage à leur époque, c'est-à-dire la tradition ancienne. A cette tradition auraient puisé et le confucianisme et le taoïsme.

C'est donc dans le néo-taoïsme qu'il faudrait, suivant lui, rechercher les traces des plus anciennes pratiques. Il en a donné des exemples (voir *Asia Major*, 1925, t. II, fasc. I, Remarques sur le taoïsme ancien, par M. Granet).

Un grand nombre de pratiques du néo-taoïsme sont encore vivantes au Tibet et en Mongolie. Ne pourrions-nous pas, dès lors, retrouver chez certains mystiques turcs des exemples des pratiques archaïques qui, non seulement sont à la base du néo-taoïsme, mais qui constituent peut-être aussi le fonds commun où auraient puisé les diverses religions de l'Extrême-Orient. Les Turcs, dans leurs migrations vers l'Occident, auraient transporté ces traditions, que leurs premières sectes mystiques musulmanes auraient incorporées.

Des travaux tels que celui de M. K. M. F. peuvent donc par contre-coup éclairer l'hypothèse de Granet pour le taoïsme, et plus généralement certaines particularités communes aux religions extrême-asiatiques.

B. Favre.

Th. Reinach et Léon Blum. *Flavius Josèphe : Contre Apion.* Texte, traduction et annotations. Collection des Universités de France (Association Guillaume Budé). — 1 vol. in-8°, 132 pages.

Le *Contre Apion*, qui vient de paraître dans la collection Guillaume Budé, est le résultat de la collaboration de MM. Théodore Reinach, Léon Blum et Isidore Lévy. Le premier, qui avait consacré une grande partie de sa vie à une traduction «scientifique» des œuvres de Josèphe, sous la direction et les auspices de la Société des études juives, et qui y avait déjà publié le *Contre Apion* en 1902, a établi le texte et écrit les commentaires. La mort l'a surpris avant qu'il ait achevé cette tâche, et c'est M. Isidore Lévy qui a revu l'ensemble du volume et complété l'annotation. M. Léon Blum a rédigé la traduction.

L'établissement du texte était particulièrement malaisé pour le *Contre Apion*. M. Théodore Reinach, qui besognait depuis de longues années sur cette tâche ingrate, se résignait, nous dit-il, «à être taxé de timidité par les critiques d'avant-garde et de témérité par certains conservateurs». Ceux qui répugnent aux opinions extrêmes lui sauront gré d'avoir contribué à donner un texte plus lisible d'un des livres les plus intéressants de Josèphe.

Une brève introduction nous donne un aperçu de la vie et de l'œuvre de l'historien juif, une revue des principaux manuscrits et des grandes éditions, une analyse du *Contre Apion*. La partie la plus personnelle est celle où M. Théodore Reinach recherche la provenance du savoir de Josèphe, examine l'authenticité des textes qu'il a utilisés et juge de la

sincérité avec laquelle il les a interprétés. Questions délicates entre toutes, et aussi des plus importantes, car des réponses qui y sont fournies dépend pour une bonne part l'idée qu'on peut se faire de la littérature apologétique juive aux environs de notre ère.

M. Léon Blum a traduit avec clarté et précision le texte de Josèphe. En résumé ce petit livre, s'il ne dispense pas les spécialistes de recourir aux grands travaux scientifiques dont le *Contre Apion* a fait l'objet, leur fournira du moins une base et un *compendium* commodes; et la grande majorité des lecteurs s'étonnera sans doute, et avec plaisir, du caractère vivant et actuel de la polémique de Josèphe.

J.-G. Février.

Marguerite V. Labernadie, *La Révolution et les Établissements français dans l'Inde* (1790-1793). — Paris (Leroux) et Pondichéry (Bibliothèque coloniale), 1930; in 8°, xvii-353-xxx-6 pages.

Cette intéressante étude, dont on doit la publication à la Société de l'histoire de l'Inde française, provient de dépouillements faits aux Archives de Pondichéry; c'est dire qu'elle est fondée sur des documents pour la plupart uniques et inédits, et que peu de personnes ont à la fois l'occasion et le courage d'explorer. Ayant présent à l'esprit cet état de choses, Mme Labernadie s'est attachée à rester aussi près que possible des documents eux-mêmes, et ne prétend que «fournir un résumé fidèle de ce que contiennent les archives de l'Inde sur la Révolution». C'est beaucoup; en réalité elle a fait davantage : elle a ordonné ce fatras, expliqué l'essentiel; et son livre se lit avec agrément.

Les nouvelles des événements de Paris jusqu'à fin août parviennent à Pondichéry par Madras en janvier 1790, et sont confirmées un mois plus tard par un bateau venu de l'Ile-de-France : «ces nouvelles nous frappent autant qu'elles nous inquiètent, sans nous surprendre». La population française se constitue en Assemblée, va prêter serment à la nation, au roi et aux lois entre les mains du Gouverneur; elle envoie à l'Assemblée révolutionnaire une députation pour demander les mêmes choses qu'elle demandait sous l'ancien régime : protection militaire, indépendance commerciale et suppression de la Compagnie des Indes, garantie de la suprématie de Pondichéry sur les autres établissements de l'Inde.

Mais les questions inévitables se poseront d'elles-mêmes. Dès le

2 mars, l'assemblée reçoit une députation de Malabars demandant à entrer dans «l'auguste Corps national de Pondichéry». On pense bien que les anciens agents et officiers de la Compagnie, «gens paisibles et de bonne éducation», dit M. Gaudart, si «philosophes» qu'ils fussent, étaient mal préparés à accepter tout de suite. Finalement, à la liste des 214 citoyens actifs de novembre 1792 s'ajouteront les noms des 14 topas ou «indigènes soumis aux lois françaises dans leurs actions civiles», mais ils ne seront qu'électeurs, pas éligibles. Quant aux Malabars, ils enverront des chefs de caste au bureau de l'Assemblée coloniale pour y conférer quand leurs intérêts seront en jeu. Malgré quelques troubles, l'histoire révolutionnaire de Pondichéry est calme.

Elle l'est encore davantage à Karikal et à Yanaon; tout ce que réclame le premier, c'est de l'aide pour les travaux de son port; et le second, protection pour son sel et ses colonnades. Mahé, dans une tout autre région, proche des Marathes et de Tippou, s'intéresse surtout à la situation militaire. A Chandernagor, les choses allèrent moins simplement. La proximité de Calcutta en faisait le centre du commerce français de l'Inde, et aussi de la contrebande. De là des prétentions à l'indépendance à l'égard de Pondichéry; de là aussi une population plus mêlée, plus remuante, comprenant des énergumènes sans scrupules. Le conflit entre deux fonctionnaires nommés à la fois pour le même poste donna dès le début le branle à l'agitation. Laissons à M[me] Labernadie le soin d'en raconter les épisodes, jusqu'au moment où «les Anglais mettent les plaideurs d'accord en les croquant tous deux» et où la Révolution finit pour les Établissements de l'Inde «comme la guerre pour le prisonnier».

Signalons en finissant un grand nombre de détails intéressants sur la vie administrative et économique, en particulier sur le trafic du sel.

Jules Bloch.

Kerala Society papers. — Trivandrum, 1928; in-4°, 56 pages.

Cette société, fondée à la fin de 1927 sous le patronage de la famille royale de Cochin et de la reine régente de Travancore, réunit les historiens, archéologues et philologues du Malabar. Elle se manifeste dès à présent par un petit recueil d'articles sérieux et d'objets précis.

D'abord le texte et le commentaire par M. T. K. Joseph d'«actes de famille» appartenant au vice-président de la Société, Rajaraja Varma

Raja, et donnant la chronologie des rois de 1544 à 1677. Puis une note de M. K. G. Sesha Aiyar sur la date (le VIe siècle) de Kulasekhara Aḻvar. M. Barkitt étudie les manuscrits syriaques apportés du sud de l'Inde à Cambridge en 1806; il insiste sur les ressemblances qu'y offre l'écriture avec celle de la grande croix de Kottayam. Le R. Hosten republie la lettre du chrétien malabar Pierre Louis, «célibataire, fils d'un Bramane gentio», demandant au général des jésuites son admission dans l'ordre (1559). Dans le reste il faut signaler en particulier l'article de M. Joseph sur une vieille nécropole située à 35 kilomètres au nord de Trivandrum; il touche à l'importante question des urnes funéraires dans l'Inde méridionale, question à laquelle notre compatriote M. Laffitte vient d'apporter une contribution intéressante par ses découvertes aux environs de Pondichéry (voir l'*Anthropologie*, 1929, p. 115).

Jules Bloch.

Le temple d'Angkor Vat (Tome II des *Mémoires archéologiques publiés par l'École française d'Extrême-Orient*). Première partie : *L'Architecture du monument*, préface de Louis Finot. Paris et Bruxelles, G. Van Oest, 1929; 2 volumes in-folio, 42 pages, 73 planches, 2 plans + 78 planches.

Publication du premier inventaire photographique intégral, établi par les soins de l'École française d'Extrême-Orient, sous la direction de V. Goloubew et avec l'aide technique de Léon Busy. Cet inventaire, analogue à ceux que le service archéologique des Indes Néerlandaises a consacrés aux temples de Java, sera suivi d'un texte descriptif. Dans sa préface à l'ouvrage, M. Finot étudie l'origine, le nom, le caractère et les destinées du monument et retrace les travaux de restauration entrepris par Jean Commaille en 1906, parachevés par Henri Marchal et Ch. Batteur.

M. Finot signale la présence, dans les galeries d'entrée de ce temple construit sous l'invocation de Viṣṇuloka, de deux grandes statues de Lokeśvara. Simplement posées sur le sol, ces idoles ont pu être apportées pendant le règne du grand roi bouddhiste Jayavarman VII (1181-1201). Elles prouvent en tout cas que «si le bouddhisme ne s'y installa pas en maître, il dut au moins s'y faire une place».

Les photographies présentent, avec toute la recherche artistique qu'on attendait, le maximum de documentation archéologique.

Marcelle Lalou.

Victor N. SHARENKOFF, *A Study of Manichaeism in Bulgaria, with special reference to the Bogomils*. — New-York, [Carranza], 1927; in-8°, XXV-85 pages.

Cette dissertation d'un élève bulgare de M. Jackson doit être signalée aux historiens du manichéisme; ils y verront comment les principes de Mani ont survécu sans graves altérations dans la doctrine des Bogomils, ces Cathares de Bulgarie, dont la secte, fondée au x° siècle, n'était pas éteinte au XVII°. Aucun de leurs écrits ne nous est parvenu. Seule la polémique du clergé officiel nous les fait connaître, et c'est une ressemblance de plus avec le manichéisme, ou du moins avec la notion que l'on en avait il y a vingt-cinq ans. C'est dans la traduction des documents sur l'histoire de la secte que l'on trouvera la nouveauté de la présente étude; quatre appendices nous donnent successivement : une lettre du patriarche Theophylacte au tsar Pierre de Bulgarie (milieu du x° siècle); un sermon du prêtre Kozma, à la fin du x° siècle, contre l'hérésie bogomilienne; des fragments d'une biographie de saint Hilarion, écrite vers la fin du XIV° siècle; les anathèmes prononcés contre le bogomilisme par le synode que le tsar Boris réunit en 1211. A ces textes, M. Sharenkoff ajoute peu. Pour nourrir un sujet assez mince, il a cru devoir reprendre le manichéisme à ses origines, en un exposé superficiel, auquel est simplement juxtaposé le chapitre qui justifie le titre du livre. Bien que ni les rapports du manichéisme et du bogomilisme, ni ceux du bogomilisme et de l'Église n'y soient examinés à fond, cette étude fournira du moins les principales données du problème aux historiens qui ne sont pas slavistes.

E. BENVENISTE.

Sten KONOW, *Saka versions of the Bhadrakalpikāsūtra* (Avhandl. utgitt av Det Norske Vid. Akad. i Oslo; II, 1). — Oslo, 1929; in-8°, 22 pages et un fac-similé.

M. Sten Konow édite plusieurs fragments saces réunis en un rouleau rapporté de Tuen-huang par Sir Aurel Stein, et qui accompagnent une liste de 1005 noms du Bouddha. Bien qu'un colophon désigne le texte final comme le Bhadrakalpikāsūtra du Buddhapiṭaka, le fait que 1005 noms y figurent au lieu du nombre traditionnel de 1000, et quelques autres discordances, amènent l'éditeur à conclure que la rédaction sace, faite à Ṣacu, c'est-à-dire à Tuen-huang, ne s'appuie pas sur le Bhadrakalpikā-

sûtra du Kanjur. Le texte, écrit en brâhmî tardive, offre, comme tous les manuscrits saces de la même époque (environ le xe siècle), une grande inconsistance dans l'orthographe et un mélange de formes anciennes et récentes. La traduction de M. Konow, fidèle et généralement sûre, est suivie d'un utile glossaire, où les nombreux emprunts sanskrits sont relevés.

E. BENVENISTE.

George A. BARTON, *A Hittite Manual for beginners. The «treaty» of Mursilis with Kupanta-KAL* (Hittite Studies, n° 1). — Paris, Geuthner, 1928; in-8°, XXXIX + 85 pages.

Par sa brièveté et son ordonnance pratique, ce manuel pourrait séduire les débutants, auxquels il offre un syllabaire cunéiforme (p. I-XXXIX), des éléments de grammaire (p. 1-24), un texte translittéré et traduit (p. 27-69) et un glossaire complet (p. 70-83). Malheureusement, il ne leur enseignera ni la doctrine correcte, ni les faits sûrs qu'on doit exiger d'un ouvrage d'initiation.

Dès les premières pages, on se heurte à cette définition plus qu'inquiétante des idéogrammes sumériens et accadiens en hittite : «The Hittites used these [Sumerian and Akkadian] words just as the peoples of Western Europe often employed Latin phrases» (p. 4). Et l'auteur est assyriologue! Ainsi muni d'une notion erronée, l'étudiant sera conduit à se méprendre continuellement sur un principe essentiel de la graphie hittite. Il ignorera que les idéogrammes se lisaient en hittite, et achoppera devant leurs compléments phonétiques. Il ne comprendra pas pourquoi le nom *Maškhuiluwaš* est écrit aussi DIBBA-KAK-TUR-*wa-aš*. Par ailleurs, M. Barton, logique dans l'inexactitude, ne donne jamais les équivalents hittites des idéogrammes, exception faite, inexplicablement, pour HUL = *idālu* «mauvais» (p. 73), en sorte que des mots identiques, comme *natta* et UL «non», *attaš* et ABU «père», *annaš* et AMA «mère», ne sont rapprochés nulle part. On voudrait croire à une négligence, mais comment ne pas voir que l'auteur a travaillé en pleine confusion quand il donne expressément comme empruntées (borrowed, p. 22) des prépositions accadiennes idéographiques telles que ANA ou ŠA?

La grammaire fourmille d'erreurs : M. Barton enseigne (p. 8) que les occlusives sourdes et sonores n'étaient pas distinguées dans la prononciation. Rien n'est plus faux; la graphie seule les confond. Assurément, la recherche n'est pas encore assez avancée pour établir dans tous

les cas la valeur exacte des occlusives. mais il faudrait en tout cas enregistrer les points acquis et, dans l'incertitude, adopter au moins une notation conséquente. Or le paradigme du pronom *apāi*, gén. *apēl*, etc., est cité p. 14 *abāi*, *abiel*, et p. 70 *apai*, *abiel*. Dans la flexion du verbe *ap-*, *ep-* «prendre», dont le *-p-* est certain, l'auteur fait alterner *p* et *b* avec une tranquillité déconcertante : *ebbueni*, *epteni*, *abbanzi*; *ebbun*, *epta*; *ebbuēn*, *eptēn*, *ebbir*; *ep*, *ebtu*; etc. (p. 17). Bien mieux, les mêmes formes revêtent des orthographes différentes de la grammaire au glossaire : *eptēn* (p. 17) et *e-ip-ti-e-ni* (p. 72); *ebtu* et *e-ip-tu*; *ebtēn* et *e-ip-tin*, sans que rien justifie ces notations fantaisistes. — Le pays d'Arzawa est nommé tantôt *Arzawa*, tantôt *Azarwa*. — Pas d'explication non plus sur la flexion du pronom de 3ᵉ personne *-ai* (écrit *nai*, p. 13), dont le génitif serait *abēl* et le datif *abēdani*. Que deviennent donc *edai* et *edani*? C'est avec *apāi* que vont *apēl* et *apedani*. — On sait que le hittite ne distingue que deux genres, animé et inanimé. Pour M. Barton, il s'agit du masculin et du neutre. Seulement, «les noms féminins coïncident entièrement dans leur forme avec les masculins et n'en sont pas discernables grammaticalement» (p. 9). On se demande alors comment l'auteur les reconnaît. — Pour les analyses grammaticales, voici qui en donnera une idée : «*pittiyantili* «the manner of a refugee», where *-li* is added to a compound of the root *pied* «there» and the participle of *iya-* «come, go» (p. 12). Rétablissons une dérivation évidente : *pattiyantili* «en fuyard» est formé sur **pattiyant-*, participe présent de *pattāi-* (*paddāi-*) «fuir».

A parcourir la traduction du traité de Muršiliš et de Kupanta-KAL, on penserait que le hittite se traduit comme du latin. Pas une lacune, pas une hésitation, pas un mot de commentaire. Par malheur, que le lecteur même incompétent compare à celle-ci la version scrupuleuse de M. Friedrich (dans ses *Staatsverträge des Hatti-Reiches*, I, 1926), et il se convaincra des difficultés qui arrêtent encore le spécialiste. Si M. Barton s'était inspiré davantage de la traduction de M. Friedrich, qu'il a pu utiliser pendant la préparation de son manuel (cf. p. 28), il se serait évité des erreurs aussi graves que celles-ci, relevées dans les quatre premières pages, et à l'exclusion des menus détails.

Le roi Šuppiluliuma a accueilli avec générosité Mašhuiluwa, lui a donné sa fille en mariage, mais, retenu dans un autre pays, *naš* UL *tarattat naššī* SAL-*an* UL *tiyat* «il le négligea et ne prit pas soin de lui» (p. 30, l. 10). M. Barton traduit : «he (Maskhuiluwa) did not act properly; he did not look after her». — Après la mort de Šuppiluliuma, son fils Muršiliš lui succède et se montre aussi clément envers Mašhui-

luwa : «Je m'occupai de lui, dit-il (*nuŝŝi* sɢɪʀ-*an tiyanun*), je pris soin de lui (*nuŝŝi* sɢɪʀ-*an paun*), les dieux de mon père m'aidèrent et je battis pour lui l'ennemi» (*nuŝŝiŝan* ᴋᴜʀ *ŝêr kuenun*). Ceci devient chez M. Barton : «I afterward looked after her. Afterward I went against him, then the gods of my father helped me, so that I tried to kill him as an enemy.» Le contre-sens est complet. — P. 33, l. 21 : *namman* ᴀɴᴀ ᴋᴜʀ *mira* ʙᴇʟ-*an iyanun* «et je le fis roi de Mira». Barton : «when I came as lord to Myra». La désinence d'accusatif *-an* de ʙᴇʟ-*an* interdisait cependant de confondre *iya-* «aller» et *iya-* «faire»! D'ailleurs Muršiliš dit ensuite explicitement : «Quand j'eus établi (*titanunun*) Mašhuiluwa comme roi de Mira...». — L. 37-38 : *nu kedani memiyani anda titanumanzi paun* «et, pour régler cette affaire, je me mis en marche». Barton : «then having set in order the matter, I went on», avec une erreur sur le supin *titanumanzi* (= *-wanzi*). — P. 35, l. 38 : *nu mahhan* ɪɴᴀ *šallapa arhun* «et quand j'arrivai à Šallapa». Barton : «Now when from the city Sallapa I went». — P. 35, l. 40 : «Mais comme Mašhuiluwa avait reconnu (*ŝkizi*) son péché (*waštul*), il me repoussa et s'enfuit loin de moi». Barton : «because Maskhuiluwa was wicked, he destroyed himself, for then from me (my majesty) he took property away». Presque tous les mots importants sont inexactement compris ici, et, par suite, dans le glossaire. — Les lignes 40-41 offrent une construction particulière du datif; littéralement : «quibuscumque aliis incolarum Masae M. fugierat, ...». Barton : «Maskhuiluwa with the other men of Māsa fled.» Le datif indéfini *kuedani damedani* est pris pour un instrumental et fausse la construction. — L. 49 (et 78) : erreur sur *kašma* «voyez!» considéré comme pronom, lequel ferait d'ailleurs double emploi avec (*nuwar*)*aš* qui le précède. — L. 51-52 : *nuwašmaš* ǫᴀᴅᴜ ᴋᴜʀ-ᴋᴜɴᴜ *arha harnikmi* «et je vous détruirai avec votre pays». Barton : «and him together with your country I will destroy». En d'autres termes, le pronom enclitique de 2ᵉ personne du pluriel *-šmaš* a été confondu avec celui de la 3ᵉ personne du singulier *-ši*, probablement parce qu'on a aussi *-šmaš* pour la 3ᵉ personne, mais au pluriel seulement. — P. 37, aux lignes 55-65, je renonce à critiquer en détail la traduction de M. Barton, qui assemble une suite de phrases incohérentes sans rapport avec le texte. Dans l'ensemble, le raisonnement est pourtant clair : «Quand le père a péché, on enlève à son fils, même innocent, la maison de son père. Puisque ton père a péché, n'aurait-on pas dû t'enlever les biens de ton père et les donner à quelqu'un d'autre? J'aurais pu faire roi un autre que toi. Et cependant, je ne t'ai pas fait de mal.» — L. 71 : «Et les frontières, comme elles étaient (*ešir*) pour Mašhuiluwa, qu'elles soient les mêmes

pour toi». Barton : «and boundaries as formerly to Maskhuiluwa I set : «Let them also be thine».» Il n'y avait aucune raison de prendre *eiir* pour un idéogramme, et aucune possibilité, en l'absence de la particule *-wa-*, de considérer les mots suivants comme un discours.

Inutile de pousser l'examen au delà de la quatrième page. Si M. Barton ne le renouvelle pas de fond en comble, on rendra service aux étudiants en leur déconseillant l'usage de ce manuel.

E. Benveniste.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME CCXVIII.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

MÉLANGES.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

COMPTES RENDUS.

Le gérant-adjoint :
René Grousset.

Le gérant :
Gabriel Ferrand.

